This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

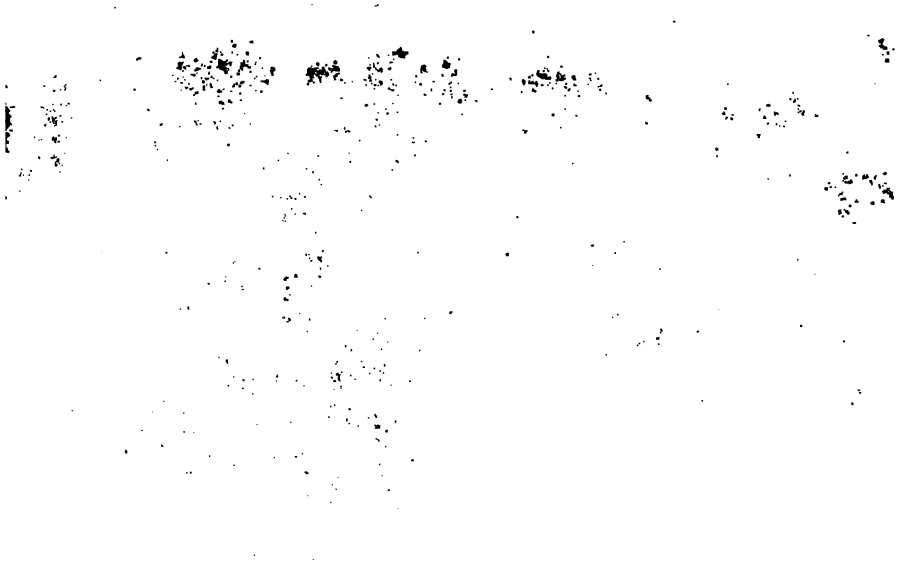
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

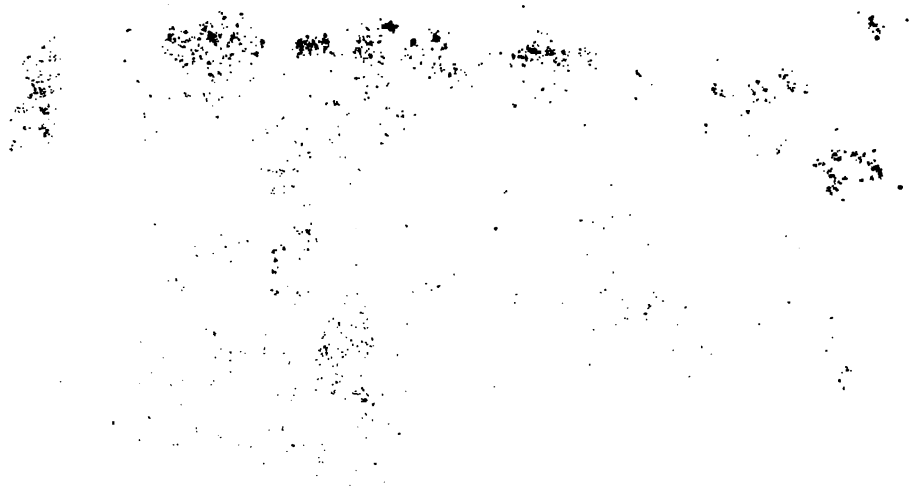
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600101931L





Die

Theologie Melanchthons

in ihrer geſchichtlichen Entwicklung

und im Zuſammenhange
mit der
Lehrgeſchichte und Culturbewegung der Reformation

dargeſtellt
von

Lic. th. Herrlinger,
Diaconus in Nürtingen in Württemberg.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1879.

110. m. 600

nicht mit dem Locus de Deo begonnen, sondern vom Centrum evangelischer Heilslehre aus hat sie der Reihe nach in der Lehre von Gnade und Freiheit, in der Sacramentslehre und weiterhin in den objektiven Dogmen ihre Eigenthümlichkeit herausgebildet. Indem ich diesem Entwicklungsgang nachgieng, war es mir auch eher möglich, die untersuchende mit der referirenden Darstellung abwechseln zu lassen, was bei diesem Gegenstand, z. B. in der heute noch so verschieden aufgefaßten Abendmahlslehre Melanchthons, ungleich mehr als Bedürfniß erschien, wie in ähnlichen Monographieen. Für die Ethik Melanchthons, die bisher noch wenig Beachtung fand, bot sich in der letzten ethischen Schrift Melanchthons ein systematisches Fachwerk dar, in welches auch das mancherlei ethische Detail, das in den 9 Bänden der Briefe Melanchthons im Corpus Reformatorum und dessen Supplement noch unbenutzt vorlag, ungezwungen sich einordnen ließ. Gerade für diese Partie meiner Arbeit darf ich wohl außer dem speciell theologischen auch ein allgemein culturhistorisches Interesse beanspruchen.

Endlich in einer Schlußabhandlung habe ich versucht, die Theologie Melanchthons als Ganzes von den wichtigsten Seiten zu beleuchten.

Dankbar habe ich es überall anerkannt, wo ich von Andern lernen konnte; neben den gediegenen Artikeln meines verehrten, nun heimgegangenen Lehrers Dr. Landerer über Melanchthon und Philippismus in der Realencyklopädie, neben den Werken von Dr. Dorner und Dr. Ritschl, die für

die Geschichte der altprotestantischen Theologie so vielfach neue Gesichtspunkte darbieten, nenne ich insbesondere meinen speciellen Vorgänger Galle („Charakteristik Melanchthons als Theologen"). Die „Liturgik Melanchthons" hat neustens durch Jacobi eine sorgfältige Bearbeitung gefunden, sodaß ich mich hierüber auf das für die Dogmatik und Kirchenpolitik des Reformators Wichtigere beschränken konnte.

Immerhin glaube ich Neues schon deßwegen bieten zu können, weil von mir zum erstenmal das Corpus Reformatorum in seiner ganzen ersten, Melanchthon betreffenden Serie für eine Gesammtdarstellung seiner Lehre benützt wurde. Uebrigens war ich bemüht, auch das in jene Sammlung nicht Aufgenommene, namentlich von exegetischen Schriften Melanchthons, in den Kreis meiner Studien zu ziehen.

Hiefür konnte ich 1870 die reichen Schätze der königlichen Universitätsbibliothek zu Berlin in Reformationslitteratur mehrfach benutzen; insbesondere aber bin ich der königlichen öffentlichen Bibliothek in Stuttgart, der königlichen Universitätsbibliothek und der evangelischen Seminarbibliothek in Tübingen zu aufrichtigem Dank verpflichtet, deren große und lange geübte Liberalität mir die Fortsetzung und Vollendung dieser Arbeit allein möglich gemacht hat.

Dr. Plitt in seiner Einleitung zur Augustana hat die Aufgabe, die ich mir für die folgenden Blätter gestellt habe, als eine mühsame und undankbare bezeichnet, während von ihm und anderwärts ihre Lösung als wissenschaftlich wünschenswerth anerkannt ist.

An Mühe, doch auch an innerer Befriedigung hat es mir bei meiner Arbeit nicht gefehlt; möchte ſie nicht ganz werthlos erfunden werden!

Nürtingen in Württemberg, 24. Okt. 1878.

Lic. th. Herrlinger,
Diaconus und Bezirks-Schulinſpektor.

Inhaltsübersicht.

Erster Theil.

Die dogmatischen Hauptlehren.

Einleitung: Gewöhnliche Ansicht über die Bedeutung Melanchthons in der Entwicklung des protestantischen Lehrbegriffs. Richtigere Anschauungen bei Galle, Landerer, Dorner, Ritschl, Baur. Verhältniß zu den Arbeiten von Heppe. S. **1—3.**

Erster Abschnitt: Die Rechtfertigungslehre Melanchthons im Zusammenhang mit den gleichzeitigen Theorieen und mit der Lehre von der Versöhnung und Heiligung. S. **4—66.**

A. Die Ausbildung der Rechtfertigungslehre im Gegensatz zum Katholicismus. **5—37.**

I. Bis 1530. **5—11.**

1. Auseinandersetzung der evangelischen Heilslehre mit dem augustinisch-thomistischen Rechtfertigungsbegriff.
2. Desgleichen mit dem paulinischen Terminus δικαιοῦν.

II. Bis 1549. **11—37.**

1. Dialektische Analyse des forensischen Rechtfertigungsbegriffs. **13—21.**
   justus = Deo acceptus.
   justificare = absolvere (Lehre vom Uebel).
   justificatio = reconciliatio.
   Positiver Inhalt des Heilsbewußtseins.
   Das ewige Leben.
   Trost im Leiden.
   Innere Seligkeit des Rechtthuns.

2. Verhältniß zur Lehre Luthers namentlich nach ihren myſtiſchen Elementen. 21—26.
Begriff der justitia Christi.
Begriff des Glaubens.
3. Polemik gegen die katholiſchen Einwürfe. 26—31.
Die ſkotiſtiſche Theorie.
Die thomiſtiſche Theorie.
Die katholiſchen Irenifer der Reformationszeit.
4. Conſequenzen für die Lehre von der Buße und den guten Werken. 31—37.
Streit des Cordatus über die contritio.
Beſtimmungen über die Nothwendigkeit der guten Werke.
Majoriſtiſcher Streit.

B. Die Ausbildung der Rechtfertigungslehre unter der Rückwirkung des Oſiandrismus. 38—66.

I. Polemik gegen Oſiander. 38—41.

II. Weiterbildung:
1. der Verſöhnungslehre. 41—50.
2. der Rechtfertigungslehre. 50—66.
a) Begriff der imputatio.
b) Rechtfertigung und Wiedergeburt.
c) Die ſpätere Darſtellung der Rechtfertigungslehre im Zuſammenhang.

Zweiter Abſchnitt: Die Lehre von Gnade und Freiheit. S. 67—101.
Bedeutung der melanchthoniſchen Lehre auf dieſem Gebiet für die Befreiung des Proteſtantismus von den anfänglichen Hüllen des Auguſtinismus und Determinismus.

Erſte Periode: Syſtem des determiniſtiſchen Prädeſtinatianismus, 1519 bis 1525. 68—72.

I. Anthropologiſche Grundlegung. 68—70.

II. Theologiſche Conſtruktion der Lehre. 70—72.
Lehre von der Prädeſtination.

Zweite Periode: Ethiſche Umgeſtaltung der Lehre, 1525 — ca. 1552. 72—95.

I. Motive der Aenderung. 72—73.

II. Ethiſche Vermittlung der in ihrer alleinigen Urſächlichkeit feſtgehaltenen Gnade, bis zum Römerbrief von 1532. 74—81.
1. Das natürliche Willensleben des Menſchen. 74—78.
a) nach ſeinem Verhältniß zur göttlichen Cauſalität.
b) nach ſeinem ethiſchen Inhalt als concupiscentia. justitia civilis.

2. Bedeutung des menſchlichen Willens für das Zuſtandekommen der Bekehrung. 78—81.
a) Ethiſche Natur derſelben als contritio und fides. Verhältniß zur Prädeſtination.
b) Antheil des menſchlichen Willens an der Bekehrung.

III. Vorwiegende Betonung des ethiſchen Faktors bis zu ſcheinbarem Synergismus. 81—95.

1. Hervortreten der ethiſchen Tendenz. 82—91.
a) auf der theologiſchen Seite.
Gottesbegriff.
Wunder.
Gebetserhörung.
Weltregierung (Vergleichung mit Origenes).
Prädeſtinationslehre.
b) auf der anthropologiſchen Seite.
Lehre von der Sünde.
Begriff der Freiheit.
Darſtellung des Bekehrungsproceſſes.
tres causae concurrentes.
facultas se applicandi ad gratiam.

2. Der Synergismus bloß ſcheinbar. 91—95.
a) Standort der melanchthoniſchen Gnadenlehre im Verlauf der Bekehrung.
b) Die göttliche Initiative wird feſtgehalten.

Dritte Periode: Religiöſe Vertiefung der Lehre. 1553—1560. 96—107.

I. Lehre vom natürlichen Stande. 96—99.
Sünde.
Freiheit im natürlichen Menſchen.
disciplina.

II. Stärkere Betonung der göttlichen Initiative:

1. als gratia praeveniens. 99—101.
2. bei der Entſtehung der fides salvifica. 101—103.
3. Dynamiſches Verhältniß von Gnade und Freiheit. 103—107.

Dritter Abſchnitt: Die Lehre von den Sacramenten. S. 108—166.

A. Allgemeine Sacramentslehre. 108—115.

I. Entwicklung des Sacramentsbegriffs bis zur Augustana. 108—110.

II. Der ausgebildete Sacramentsbegriff. 110—115.

1. Die Sacramente, als obſignativ auch collativ. 111—112.
Ihr Verhältniß zum Wort und zum Glauben.

2. Die Heilsgabe im Sacrament. 112—113.
Kritik der katholischen Sacramentslehre.
3. res und actus. 113—115
4. Die Sacramente als notae professionis. 115.

B. Die einzelnen Sacramente. 115—166.

I. Die Taufe. 115—119.
1. Verhältniß zur Wiedergeburt und Rechtfertigung; Confirmation. 115—117.
2. Kindertaufe. 117—119.

II. Beichte und Absolution. 119—123.
1. Als Sacrament. 119—120.
2. Als kirchlicher Akt (allgemeine Beichte). 120—123.
Kirchenzucht.

III. Abendmahl. 123—166.
1. Die Abendmahlslehre bis 1534. 124—137.
a) Vor dem Abendmahlsstreit (Stellung zur Transsubstantiationslehre).
b) Im Abendmahlsstreit (gegen Carlstadt und gegen die Schweizer).
Bereits ursprüngliche Abweichung von Luther.
c) Der Artikel vom Abendmahl in den melanchthonischen Symbolen.
2. Die Abendmahlslehre seit 1534. 137—162.
a) Veränderungen:
α) in der Exegese der Einsetzungsworte.
β) in der Lehre:
über das Verhältniß des Leibs und Bluts zu den sinnlichen Elementen,
über den Genuß der Unwürdigen.
b) Die leibliche Gegenwart resp. Selbstmittheilung Christi wird festgehalten.
Die religiöse Bedeutung des Abendmahls.
Vergleichung mit Luther und Calvin.
Gegentheilige Auffassung nach der Relation Peucers.
Prüfung ihrer Gründe:
α) Formeln der veränderten Lehre Melanchthons.
corpus = persona? = natura humana?
Christus vere et substantialiter adest.
Communicatio corporis Christi.
β) Die Christologie Melanchthons.
γ) Gegen die peucersche Relation sprechen sämmtliche öffentliche Kundgebungen Melanchthons.
3. Die Schicksale der Abendmahlslehre Melanchthons in seiner Schule (Chemnitz, Hemming, Pezel [Exegesis perspicua]). 162—166.

Vierter Abſchnitt: Die objektiven Dogmen. S. **167—206.**

A. Theologie. **167—192.**

I. Lehre von Gott. **167—172.**

1. Erkenntniß Gottes, natürliche und geoffenbarte. **166—169.**
2. Das Weſen Gottes. **169—172.**
   a. Im Allgemeinen (Geiſt, Liebe).
   b. Eigenſchaften Gottes.

II. Trinität. **172—182.**

1. Vertheidigung:
   a) der Gottheit Chriſti.
   b) der Perſonalität des heiligen Geiſtes. **173—177.**
2. Formulirung der kirchlichen Lehre (Vergleichung mit Calvin). **177—179.**
3. Speculative Conſtruktion. **179—182.**

III. Chriſtologie. **182—192.**

1. Die chriſtologiſchen Motive Melanchthons:
   a) im Gegenſatz zu Zwingli für die Einheit des Gottmenſchen;
   b) im Gegenſatz zur Ubiquitätslehre für die Lebenswahrheit desſelben. **182—184.**
2. Conſtruktion der Lehre:
   a) im Schema der formalen Idiomencommunication;
   b) Ueberwindung des Dualismus in der Lehre vom Werke Chriſti. (Streit mit Stancarus, Caniſius, Aepin). **184—192.**

B. Kosmologie. **192—206.**

I. Lehre von der Schöpfung und Vorſehung. **192—196.**
   Begriff des κόσμος.
   Schöpfung als zeitlicher Willensakt Gottes, des dreieinigen.
   Erhaltung und Regierung der Welt.

II. Das [phyſikaliſche] Weltbild Melanchthons. **196—200.**
   Geſtalt der Welt.
   Die ſideriſche Welt und ihr Einfluß auf den Menſchen.
   Prodigia.

III. Die transſcendente Welt. **200—206.**
   Engel und Teufel.
   Eſchatologie.
   Unſterblichkeit.
   Zwiſchenzuſtand.
   Auferſtehung des Leibes.
   Vollendung der Kirche.

Zweiter Theil.

Die Ethik Melanchthons.

Einleitung: Bedeutung der Ethik Melanchthons für seine Theologie und für die Kenntniß der sittlichen Lebensanschauung des Reformationszeitalters. S. 209—211.

Erstes Hauptstück: Ethische Principienlehre. S. 212—226.

I. Gesetz und Evangelium (katholische und evangelische Ethik). 212—219.
1. Ursprüngliche Verhältnißbestimmung. 212—214.
Dogmatischer Begriff des Evangeliums.
2. Das Evangelium nach seinem historischen Begriff. 214—219.
Vereinigung des Religiösen und des Sittlichen:
a) durch die Lehre vom tertius usus legis.
b) durch den Unterschied der promissiones legales et evangelicae.

II. Evangelium und Philosophie (theologische und philosophische Ethik). 219—226.
1. Das natürliche und das geoffenbarte Sittengesetz. 220—222.
2. Verhältniß zur philosophischen Moral. 222—226.
a) Haß und Verachtung der Philosophie.
b) Positives Verhältniß der Philosophie zur christlichen Lehre.
α) Nebeneinanderstehen beider als doctrina de moribus und doctrina de religione.
β) Philosophie und geoffenbartes Sittengesetz nur graduell verschieden.
γ) Comparative Behandlung der philosophischen und der evangelisch-theologischen Ethik.

Zweites Hauptstück: Die einzelnen Hauptgebiete der Ethik. S. 227—251.

Erster Abschnitt: Die subjektive Ethik. 228—251.

I. Tugendlehre. 228—246.
1. Werth der Tugend. 228—230.
a) Zweck der Schöpfung: Gottebenbildlichkeit.
b) Reich Gottes.
2. Wesen der Tugend. 230—232.
a) Die formale (psychologische) Seite.
b) Die materiale Seite.
μεσότης.
Das beschauliche und das thätige Leben.

3. Geneſis der chriſtlichen Tugend. 233—238.
a) Vorausſetzungen.
Sünde.
justitia civilis.
disciplina.
b) Das neue Leben.
Buße.
Glaube.
Neuer Gehorſam.
4. Eintheilung der Tugenden. 238—240.
5. Die Tugendmittel. 240—246.
Das Gebet.
Stellung zur katholiſchen Askeſe.
Cölibat.
Mönchsweſen.
Proteſtantiſche Tugendmittel.
Das Wort Gottes.
Vorbild Chriſti.
Der Beruf.
II. Pflichtenlehre. 246—251.
1. Der Begriff der Pflicht, angebahnt in der Polemik gegen den katholiſchen Unterſchied von praecepta und consilia. 246—248.
2. Eintheilung der Pflichten. 248—251.
Religiöſe und ſociale Pflichten.
Bürgerliche und kirchliche Pflichten.
Erklärung des Dekalogs im Auszug.
Zweiter Abſchnitt: Die ſittlichen Gemeinſchaften. 252—343.
A. Lehre von der Kirche und Kirchenpolitik. 252—305.
I. Weſen der Kirche. 252—268.
Einleitung.
Sichtbare und unſichtbare Kirche.
1. Entwicklungsgeſchichte des melanchthon. Kirchenbegriffs. 254—259.
a) Die Kirche als Heilsgemeinde und als Heilsanſtalt.
b) Die evangeliſche Kirche.
2. Inhalt des Kirchenbegriffs. 259—268.
a) Die Kirche als Glaubens- und Lehrgemeinſchaft.
b) Die Kirche als Gottesdienſtgemeinde.
c) Die Kirche als ſittliche Lebensgemeinſchaft.
Reſultat des ſittlichen Proceſſes.
Lehre vom Lohn.

II. Organisation der Kirche. 268—305.

1. Kirche und Amt. 268—275.
   a) Das Recht des Amts.
      Allgemeines Priesterthum.
      Bann.
   b) Betheiligung der Gemeinde an der Kirchenzucht.
      Pfarrwahl.
      Synoden.
2. Kirche und Kirchen. 275—302.
   a) Unionsthätigkeit Melanchthons (Verhältniß zu den Reformirten).
      α) Zwinglische Periode.
      β) Periode der Wittenberger Concordie.
      γ) Calvinische Periode.
   b) Irenik (Verhältniß zum Katholicismus).
      α) Bis 1530.
         (Idee der Katholicität.)
      β) Bis 1550.
         (Idee der Nationalkirche.)
      γ) Seit dem adiaphoristischen und interimistischen Streit.
         (Reichsfriede und Parität.)
3. Kirche und Staat. 302—305.
   a) Theokratie und kirchliche Autonomie.
   b) Ausgleich beider in der Consistorialverfassung.

B. Lehre vom Staat und den übrigen sittlichen Gemeinschaften. 306—343.

I. Der Staat in seiner Totalität. 306—314.

1. Göttlicher Ursprung des Staates. 306—309.
   a) Vertheidigung desselben gegen den Radicalismus der Wiedertäufer und gegen den katholischen Hierarchismus.
   b) Nachweisung desselben an der Entstehung des Staates.
      Anklänge an die patriarchalische, Legitimitäts- und Vertragstheorie.
   c) Begründung desselben im sittlichen Zweck des Staates.
2. Funktionen des Staates. 309—314.
   a) Die rechtliche Seite.
      Gesetzgebung.
      Naturrecht.
      Römisches Recht.
      Strafrechtspflege.
      Zweck der Strafe.
      Recht des Krieges.
   b) Culturzwecke des Staates.

II. Die ethiſchen Sphären innerhalb des Staates. 314—338.

1. Ehe und Familie. 314—322.
   - Sittlicher Charakter der Ehe (opp. Cölibat).
   - Chriſtliche Weihe derſelben.
   - Eherecht.
   - Eigenthümlichkeit desſelben bei Melanchthon im Unterſchied von Luther.
   - Ehehinderniſſe.
   - Eheſchließung.
   - Eheſcheidung.
   - Zweite Ehe.

2. Schule. 322—329.
   - Zweck der Erziehung.
   - Bildungsideal des Reformators.
   - Encyklopädie der Wiſſenſchaften.
   - Organiſation der Schule.
   - Volksſchule.
   - Gymnaſium.
   - Univerſität.
   - Kirche und Schule.

3. Die bürgerliche Geſellſchaft. 329—331.
   - Sittliche Natur des Erwerbs.
   - Boden- und Geldwirthſchaft.
   - Zinsnehmen.
   - Beſoldung.

4. Die Welt des Schönen (äſthet. Anſichten Melanchthons). 332—338.
   - Werth des Schönen.
   - Weſen des Schönen und der Kunſt.
   - Die einzelnen Gebiete der Kunſt.
   - Die Geſelligkeit.

III. Verfaſſung des Staates. 338—343.

1. Das Recht des Fürſten und das Recht des Volkes. 338—341.
   - Tyrannenmord.
   - Paſſiver Widerſtand.
   - Ständiſche Verfaſſung.

2. Das deutſche Reich. 341—343.
   - Das Kaiſerthum.
   - Die Kurfürſten.
   - Die Reichsſtände.
   - Die Ritterſchaft.
   - Die Reichsſtädte.

Schlußabhandlung.

Allgemeine Charakteriſtik Melanchthons als Theologen.

A. Das exegetiſche Moment ſeiner Theologie. S. 347—389.

I. Principielle Stellung zur Schrift. 347—360.

1. Humaniſtiſche Periode. 347—350.

2. Polemiſche Periode. 350—352.

3. Dogmatiſche Periode. 352—360.

a) Begründung der Auktorität der Schrift gegenüber dem abſtrakten Biblicismus und Myſticismus der Sekten.

b) Das Wort als Gnadenmittel.

Homiletiſche Maximen.

c) Die Schrift als Erkenntnißquelle der geoffenbarten Wahrheit.

Testimonia für die auctoritas s. scripturae = verbum divinum.

Inſpiration.

Canon.

Altes und Neues Teſtament.

II. Auslegung der Schrift. 360—389.

1. Auslegungsgrundſätze. 360—369.

a) Formale.

Grammatiſche Interpretation.

Grundtext.

Ueberſetzungen.

Werth der Sprachen.

Einfacher Sinn.

Allegorie.

Logiſch-hiſtoriſche Interpretation.

b) Materiale.

analogia fidei (im objektiven und ſubjektiven Sinn).

donum interpretationis.

consensus ecclesiae.

2. Exegetiſche Leiſtungen. 369—382.

a) Melanchthon als Vertreter der dogmatiſchen Exegeſe in ſeinen Commentaren.

b) Freiere Exegeſe in ſeinen exegetiſchen Vorleſungen.

Die Poſtille.

3. Dogmatiſcher Schriftgebrauch. 382—389.

Die loci:

a) als Prolegomena zum Römerbrief und als bibliſches Lehrſyſtem.

b) als theologiſches Syſtem.
Verſchiedenheiten in der Methode der Schriftbenutzung.
Pauliniſcher Typus der melanchthoniſchen Dogmatik.

B. Das philoſophiſche Element der melanchthoniſchen Theologie. S. 389—407.

Die Philoſophie für den ſpäteren Melanchthon:
1. Materiale Vorausſetzung der Theologie. 390—396.
Elemente der natürlichen Theologie:
a) Beweiſe für das Daſein Gottes.
b) consolationes philosophicae.
c) Elemente der Moralphiloſophie.
d) Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele.
2. Formales Organon der Theologie. 396—400.
Elemente der wiſſenſchaftlichen Methode:
Die Definition.
Die Diviſion.
Cauſalapparat.
Der Beweis.
Bleibender Unterſchied Melanchthons von der proteſtantiſchen Scholaſtik.
Annäherung an die philologiſchen Dialektiker.
3. Feſtgehaltene Tendenz nach Selbſtſtändigkeit beider Wiſſenſchaften. 400—406.
Die Theologie als poſitive, auf Offenbarung und Erfahrung ruhende Wiſſenſchaft.
Selbſtſtändige philoſophiſche Triebe bei Melanchthon.

C. Das confeſſionelle Moment. S. 407—444.

I. Melanchthons Stellung zu den außerkirchlichen Richtungen ſeiner Zeit. 408—415.
1. Stellung zu dem Indifferentismus der Humaniſten und dem Rationalismus eines Erasmus. 408—410.
2. Stellung zu den Myſtikern und Theoſophen der Reformationszeit, insbeſondere zu Servet. 410—415.

II. Stellung Melanchthons zur kirchlichen Lehre. 415—444.
1. Begriff derſelben. 415—422.
Fließender Unterſchied zwiſchen Heilslehre und Lehrbegriff.
Unterſchied zwiſchen Fundamentalem und Nichtfundamentalem.
2. Quellen der kirchlichen Lehre. 422—434.
a) Luther und die Schrift.
b) Die alte Kirche.
Ihre Symbole und die evangeliſchen Bekenntniſſe.
Die Väter.

c) Augustana.
Zeugniß und Lehrnorm.
Melanchthons Privattheologie.

3. Das kirchliche Lehrsystem in seiner eigenthümlichen Gestaltung durch Melanchthon. 434—444.

a) Die systematische Anlage.
Melanchthons Loci verglichen mit Zwinglis Commentarius de vera et falsa religione, und mit Calvins Institutio.
Die Anlage der Loci als Ausdruck des Grundcharakters des deutschen Protestantismus.
Vergleichung mit Schleiermacher, Origenes, Thomas von Aquino.

b) Die materiale Eigenthümlichkeit der melanchthonischen Theologie. Grundidee: die ethische Persönlichkeit als Princip der immanenten Teleologie des Christenthums und des Universums.

D. Anfänge historischer Theologie bei Melanchthon. S. 444—462.

Vorbemerkung: Verdienste Melanchthons um die Geschichtswissenschaft, speciell die deutsche Geschichte.

I. Die Behandlung der Kirchengeschichte im Zusammenhang mit der Universalgeschichte. 444—454.
Das Schema der vier Monarchieen.
Die Hauptperioden der Geschichte der Kirche:
Im alten Bunde.
Seit der Stiftung des Christenthums.
Die apostolische Zeit.
Die Väter.
Die Zeit des Papstthums.

II. Anfang selbstständiger Behandlung der Kirchengeschichte. 454—462.
1. Auf dem Gebiet des Dogmas. 455—459.
Dogmengeschichtliche Schriften Melanchthons.
2. Auf dem biographischen Gebiet. 459—462.

Schluß: Blicke auf die Bedeutung der melanchthonischen Theologie in der Reformationszeit und für die Folgezeit des deutschen Protestantismus. 462—464.

Nachträge und Berichtigungen. 465—469.

Erſter Theil.

Die dogmatiſchen Hauptlehren.

Es kann als ein gewisses Wagniß erscheinen, eine Darstellung der „Theologie Melanchthons" in dem Sinne geben zu wollen, daß demselben ein im genügenden Grade eigenthümliches Lehrganze vindicirt wird, das neben einer „Theologie Luthers", neben dem „theologischen System Zwingli's" eine annähernd ebenbürtige Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Protestantismus einnehmen würde. Denn so ausgeprägt die Persönlichkeit Melanchthons, so vielseitig seine praktische und wissenschaftliche Thätigkeit, so reich daher — namentlich seit der Säcularfeier a. 1860 — die biographische Litteratur über Melanchthon ist, so vielfach verbreitet ist die Meinung, daß seine theologische Eigenthümlichkeit nur in einzelnen Abweichungen von Luther, oder von der deutsch-evangelischen Gemeinlehre bestehe. Allein bemerkenswerth ist, wie gerade die Kenner des reformatorischen Protestantismus, oft wie unwillkürlich, auf die Anerkennung einer tiefergehenden theologischen Eigenthümlichkeit Melanchthons hingeführt wurden. Wie früher schon Galle, in seiner fleißig gearbeiteten Charakteristik Melanchthons als Theologen, so hat namentlich Landerer in seinen vielbenutzten, an umsichtiger Objektivität und treffendem Blick für die melanchthonische Eigenthümlichkeit unerreichten Abhandlungen in der Realencyklopädie auch über die Theologie Melanchthons neues Licht verbreitet. Ebenso ist Dorners Geschichte der protestantischen Theologie reich an Anerkennung wie an fruchtbaren Gesichtspunkten für Melanchthons theologische Bedeutung. Den Inhalt des zweiten Abschnittes der Reformationsgeschichte bildet ihm eben die Dialektik der lutherischen und einer in sich

geſchloſſenen melanchthoniſchen Richtung. Ritſchl in ſeinem Werk über die Verſöhnung weiß freilich an Melanchthon ungleich mehr zu tadeln als zu loben. Aber die vielfache Aufmerkſamkeit, die er ihm ſchenkt, und die verhängnißvolle ſcholaſtiſche Mißbildung der proteſtantiſchen Theologie, die Ritſchl auf die Rechnung Melanchthons ſetzt, ſie ſind ein neuer evidenter Beweis dafür, was für ein bedeutſamer Faktor auch in der lehrgeſchichtlichen Entwicklung des Proteſtantismus der große „Mit- und Hauptreformator Deutſchlands" geweſen iſt. So dürfte es nicht ganz überflüſſig erſcheinen, wenn im Folgenden verſucht wird, die mannigfache Anregung, welche dieſe Theologen gegeben haben, nutzbar zu machen für die Durcharbeitung und Zuſammenfaſſung des ſo reichen Einzelmaterials, das, namentlich in 29 Bänden des Corpus Reformatorum, welche die Schriften Melanchthons umfaſſen, in faſt zu großer Fülle vorliegt. Solche Einzeluntersuchungen könnten wohl auch einen Beitrag liefern für die objektive Würdigung der originellen Conſtruktion proteſtantiſcher Lehr- und Kirchengeſchichte, welche vor bald 25 Jahren Heppe auf das Syſtem der melanchthoniſchen Dogmatik gegründet hat. Wenn dieſelbe heutzutage wenig unbedingte Vertreter finden dürfte, eine bleibende Bedeutung iſt ihr ſicher nicht abzuſprechen. Nicht nur daß durch dieſelbe dem Unbefangenen es definitiv unmöglich gemacht iſt, die geſammte Lehrentwicklung der Reformation durch die Brille der F. C. und ihrer Gloſſatoren anzuſchauen; auch die poſitiven Aufſtellungen Heppe's haben Autoritäten wie Rothe (in der Heidelberger Feſtſchrift von 1860) und Baur (Lehrbuch der Dogmengeſchichte, S. 280) ſich angeeignet. Baur hat in der Abhandlung über das Princip des Proteſtantismus in den „Theologiſchen Jahrbüchern" 1855, S. 1ff. den Philippismus als ein gleich bedeutſames Syſtem neben das lutheriſche und calviniſche geſtellt. Aber der eigentliche Inhalt der theologiſchen Eigenthümlichkeit Melanchthons und ſein Verhältniß zu Luther dürfte noch einer anderen Beſtimmung und ſchärferen Umgrenzung fähig ſein, als wir dies bei Heppe finden. Seine Definition von dem, was eigentlich melanchthoniſch zu nennen ſei, wie ſie in früheren Werken Heppe's, z. B. in der „Geſchichte des deutſchen Proteſtantismus" und in der Schrift über die confeſſionelle

Entwicklung der altprotestantischen Kirche vorlag, ist vielen zu modern speculativ gefärbt oder zu allgemein erschienen; die „Dogmatik des deutschen Protestantismus" aber ist durch ihre Methode auch schwerlich geeignet, die Frage zu beantworten, was denn Melanchthonianismus sei. Indem sie nämlich den altprotestantischen Lehrbegriff aus Melanchthon, Bucer, Luther, Brenz zusammen construirt, kann sie wohl das Verdienst beanspruchen, den faktischen Beweis für die Existenz einer protestantischen Gemeinlehre vor 1580, unterschieden von dem, was durch die F. C. fixirt wurde, geliefert zu haben. Das schließt aber, wie Heppe selbst öfters zugeben muß, die bedeutsamsten Differenzen zwischen den dogmatischen Anschauungen der einzelnen Reformatoren nicht aus, liefert also den Beweis gerade nicht, daß der altprotestantische Lehrbegriff mit dem melanchthonischen identisch, daß Melanchthon der „eigentliche Träger der confessionellen Entwicklung" mindestens bis 1555 gewesen sei; ja diese Methode läßt, wie jedes harmonistische Verfahren, das individuelle Gepräge der melanchthonischen Theologie gerade zu wenig hervortreten. Dieselbe soll daher hier für sich untersucht werden; und zwar, um die Gefahr und den Vorwurf der Systemmacherei zu vermeiden, absichtlich nicht nach dem hergebrachten Schema der Dogmatik, sondern aus der Betrachtung der einzelnen dogmatischen und ethischen Hauptmaterien, auf deren Gestaltung in der altprotestantischen Lehrgeschichte Melanchthon unleugbar eingewirkt hat, soll sich induktiv ergeben, was an dieser Gestaltung und so überhaupt an der theologischen Entwicklung des Protestantismus in seiner produktiven Periode nach Form oder Inhalt geistiges Eigenthum des Reformators gewesen. Dabei werden wir der Sache selbst dienen und zugleich dem Geschmack unserer Zeit entgegenkommen, wenn wir den Berührungen der melanchthonischen Theologie mit der allgemeinen Culturentwicklung des Reformationszeitalters nicht aus dem Wege, sondern nachgehen.

Erster Abschnitt.

Die Rechtfertigungslehre Melanchthons im Zusammenhang mit den gleichzeitigen Theorien und mit den Lehren von Versöhnung und Heiligung.

Wir beginnen mit einem Lehrstück, in welchem ein theologischer Dissensus Melanchthons von der lutherischen Gemeinlehre am wenigsten nachzuweisen, ja für dessen dogmatische Formulirung sein Einfluß maßgebend geblieben ist. Was z. B. Chemnitz in seinen Loci zu Melanchthons Ausführung hinzuzufügen weiß, das ist lediglich exegetischer, dogmengeschichtlicher und polemischer Apparat, höchstens eine noch genauere Zergliederung des Imputationsbegriffs; im Uebrigen bleibt der locus de justificatione, wie ihn Melanchthon zuletzt umschrieben, selbst in den Punkten, welche bei ihm nicht zu unangefochtener Klarheit herausgearbeitet scheinen, unangefochten unter der Reihe der Bestimmungen, in quibus magister tenetur. Aber wegen seiner centralen Stellung im lutherischen Lehrganzen ist dieser Artikel besonders geeignet, die dogmatische Methode Melanchthons, seine Stellung zur Schrift, sein Verhältniß zu dem sich bildenden und weiter sich ausbildenden confessionellen Gesammtbewußtsein der Kirche kennen zu lernen, die als ihren Fundamentalartikel die Rechtfertigung aus dem Glauben betrachtet.

A. Die Ausbildung der Rechtfertigungslehre im Gegensatz zum Katholicismus.

I.

1. Es ist auffallend, wie spät verhältnißmäßig der forensische Rechtfertigungsbegriff in den Lehrschriften der lutherischen Kirche zum Durchbruch kommt. Bei Luther tritt das Moment der Sündenvergebung und Gerechtannahme eigentlich erst im großen Commentar zum Galaterbrief als das überwiegend betonte Moment im Begriff der justificatio hervor, während ihm dieser Begriff die innere principielle Erneuerung des Subjekts doch immer mitbefaßt *). Und fast gleichzeitig finden wir die erste genaue Ausführung des forensischen Rechtfertigungsbegriffs in der dritten Ausgabe der melanchthonischen Loci. Bei beiden Reformatoren erfahren wir viel eher, was rechtfertigender Glaube, als was Rechtfertigung sei. Natürlich weil dieselben in erster Linie gar keine Dogmatik, sondern eine praktische Anweisung über den wahren Heilsweg bezweckten, eine Reinigung derselben von den mancherlei Hemmnissen und Unfreiheiten, wie von den falschen Beförderungs- und Sicherungsmitteln, welche der Katholicismus dem heilsbegierigen Subjekt an die Hand gab. So finden wir bei Melanchthon gerade in den eigentlichen Reformationsjahren, d. h. bis zu den Loci von 1521 incl., die merkwürdige Erscheinung, daß der Begriff des Glaubens von Anfang an mit aller Entschiedenheit evangelisch, der Rechtfertigungsbegriff noch der traditionelle, augustinisch-thomistische ist, während doch daneben, im Zusammenhang mit dem neuen Begriff vom Glauben immer heller jener Centralgedanke evangelischer Heilslehre aufleuchtet, den die folgende Generation allein der solennen Bezeichnung justificatio für würdig hielt. So gibt die erste Vorarbeit für die Loci, die Theologica institutio von 1519, als den Sinn der paulinischen justitia ex fide an: nullum opus potest affectum immutare, sed sola fides impetrat justitiam, hoc est innovationem nostri (C. R. 21, 56). Es ist also der Begriff der

*) Köstlin, Luthers Theologie II, 445; I, 245.

„Wiedergeburt" als einer entscheidenden, im Glauben anzueignenden Gottesthat, der hier an die Stelle des pelagianischen Begriffs der Selbstbesserung gesetzt wird. C. R. 21, 178: Cum fidei justificatio tribuitur, misericordiae Dei tribuitur, humanis conatibus, operibus, meritis adimitur. Es ist ebenso sehr durch diesen im gegnerischen System vorliegenden ethischen Gegensatz, als durch Melanchthons eigene, von Anfang an lebendige Richtung auf das Ethos des Christenthums bedingt, wenn jene Erstlingsschrift im Begriffe der Wiedergeburt zunächst nicht die Herstellung eines neuen Verhältnisses zu Gott, sondern die innere Ermöglichung eines neuen Verhaltens gegen Gott fixirt. Es handelt sich in der justificatio um die Herstellung einer wahren justitia, d. h. der perfecta virtus, quae et solida et constans esset et ex animo bearet nos (21, 50 *)).

Dies ist nun bei der eigenthümlichen ethischen Organisation des Menschen nur durch göttliche Einsenkung eines neuen Lebenstriebes in die innerste Tiefe seiner geistigen Substanz, d. h. seines Willens, möglich. Dieser ist nämlich wohl der fruchtbare Grund, aus dem die Affekte aufsteigen, aber für sich, ohne göttliche Einwirkung keineswegs im Stande, aus der Erregung des einzelnen Affektes sich in sich selbst zu reflektiren und so seine innere Macht über die Affekte zu bewahren. Er ist nichts als die Totalität der Affekte, deren gegenseitiges Machtverhältniß durch ihre physische Energie bestimmt wird. Der Gesammtwille wird widerstandslos von dem stärkeren Affekt bestimmt. Dies war im Urstand die Gottesliebe, aber sie war es nur durch den Beistand des heiligen Geistes. Nachdem der Mensch in Folge des adamitischen Falles sich selbst überlassen ist, ist jener spirituelle Trieb der Selbstsucht unterlegen, und der Wille völlig der Knecht der fleischlichen Selbstliebe geworden. Die Herstellung der sittlichen Rechtbeschaffenheit kann also nur in der Wiedererwachung eines höheren Lebenstriebes bestehen, durch Einströmung des spiritus justificans (21, 51. 53. 90). Hiebei kommt der Glaube als aufnehmendes Organ in Betracht,

*) Die Citate beziehen sich, wo nichts Besonderes bemerkt ist, auf die Gesammtausgabe der Werke Melanchthons im Corpus Reformatorum, T. 1—28.

aber auch als eine der theologischen Tugenden, in deren Erzeugung die justificatio besteht; deßhalb kann (21, 53) gesagt werden, der neue Affekt, den uns Christus verdient hat und der Gnade heißt, hat drei Theile: fides, spes, caritas. Diesen thomistischen Begriff von justificatio geben auch die Loci von 1521 vielfach noch. So wenn gesagt wird, daß die Rechtfertigung erst begonnen habe, weil wir nur die Erstlinge des Geistes besitzen (21, 178), daß die poenitentia eben nichts Anderes sei, als die justificatio (p. 216). Aber die traditionelle Anschauung wird hier von innen heraus umgebildet, indem sich mit verstärkter Macht das protestantische Heilsbewußtsein, sein ganz überwiegendes Interesse an einer unerschütterlichen Heilsgewißheit, das specifisch lutherische Interesse an der Sündenvergebung in ihrer entscheidenden Bedeutung auch für die ethische Neubelebung des Menschen geltend macht. Schon die Theologica institutio hat erkannt, daß die paulinische Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben eine Beziehung auch habe auf die Beruhigung des Gewissens und die Tilgung der vergangenen Sünden (21, 55): Cum delictum fuerit, nullis operibus tranquillabis conscientiam, sed sola fide in Christum pacaberis, qua credis ipsum iniquitates nostras tulisse.

Den nächsten Schritt, zwischen Sündenvergebung und ethischer Erneuerung ein richtigeres Verhältniß herzustellen, als dies dem Katholicismus gelungen war, macht die sogenannte Lucubratiuncula, jenes von Melanchthon selbst später verworfene Concept der Loci (von 1520), und zwar zunächst von der objektiven Seite durch Umbildung des Begriffs gratia. Bisher hatte Melanchthon unter gratia mit Augustin und Thomas von Aquino den infundirten Habitus der fides verstanden. Nunmehr unterscheidet er, zweifelsohne in direktem Anschluß an Luthers Ausführungen im Commentar zum Galaterbrief von 1519 *) die Gnade Gottes als die innere Willensbewegung in Gott, vermöge deren er sich zu erlösendem Wirken im Menschen bestimmt, von dieser Immanenz Gottes im Menschen, welche nunmehr als donum, als opus

*) Erlanger Ausgabe 3, 262; vgl. Vorrede zum Römerbrief (1522). E. A. 63, 123.

defluvium gratiae bezeichnet wird (Rom. 5, 10). Eben nur in der Voraussetzung, daß Gott schon vergeben hat, kann es als möglich gedacht werden, daß er auch real in den Sünder zu dessen ethischer Neugestaltung sich niederläßt. Damit war der Grundfehler der thomistischen Lehre überwunden, daß sie die Sündenvergebung nur als ein consequens der infusio gratiae zu fassen, also vermöge des rein quantitativen Charakters der letzteren dem Subjekt nie eine ganze, volle Verzeihung, eine definitive Aufnahme in den Gnadenstand zu vermitteln weiß. Denselben Gedanken geben dann die Loci (21, 157) und stellen ihn dadurch noch deutlicher ins Licht, daß sie ihm eine subjektive Wendung geben. Nämlich jene neue ethische Richtung, die Liebe zu Gott, kann nur entstehen in einem Gemüth, das der sündenvergebenden Gnade Gottes im Glauben schon gewiß geworden ist (p. 181). Es ist dies aber der durchschlagende Gedanke, den Melanchthon auch später immer aufs Neue dem Thomismus entgegenhält, dessen infusio caritatis ohne vorgängige Sündenvergebung nur aussieht wie ein ethischer Proceß, in Wahrheit aber die reine Magie ist, weil sie die ethische Vermittlung im Uebergang von der Furcht des erschreckten Gewissens zur Liebe Gottes nicht findet (Apol. 66, 36. 62, 17; Augustana 18, 24) *). Also die Darbietung und Zueignung der Sündenvergebung muß das grundlegende Moment des Heilsprocesses sein. Condonatio est summa Christianismi. Evangelium est praeconium, quo condonatur delictum et monstratur Christus, qui spiritum conferat. (21, 31.) Novum testamentum est remissio peccatorum et donatio spiritus sancti (21, 202) **).

---

*) Die symbolischen Bücher sind citirt nach der lateinischen Textausgabe von Schlawitz (Berlin 1857), welche mit der von Rechenberg und Hase übereinstimmende Seitenzahlen hat.

**) Aus dem Vorangehenden erhellt, daß das, was nach Ritschl (Lehre von der Rechtfertigung I, 141) der religiöse Grundgedanke in Luthers Rechtfertigungslehre sein soll, nämlich der Trost angesichts der Unvollkommenheit der Werke der Wiedergeborenen, bei Melanchthon nicht die ursprüngliche Abzweckung der Lehre bildet. Die Rechtfertigung ist demselben immer zuerst justificatio peccatoris, aber sie bildet dann auch den dauernden Grund des Heilslebens. 21, 159: Justificamur cum mortificati per legem

2. Damit ſind die Grundgedanken der evangeliſchen Heils-
re klar und ſicher, in richtigem Verhältniß dargeſtellt. Sie
d aber mit dem pauliniſchen Terminus justificatio noch
neswegs in ein ſicheres Verhältniß geſetzt. Es iſt exegetiſch
h nicht bewieſen, daß unter δικαιοῦν der forenſiſche Akt zu
ſtehen ſei, welcher einfacher, ohne juridiſche Form, „Sünden-
gebung" heißt. Dieſen weiteren Schritt finden wir angebahnt
den Annotationes in epistolas Pauli ad Romanos et Corin-
ios, Norimb. 1522. Und es iſt ſicher eine bedeutende Inſtanz
Gunſten der forenſiſchen Rechtfertigungslehre, daß ſie bei ihrem
entlichen Urheber aus Gründen exegetiſcher Treue, aus einem
gfältigerem Eingehen auf die pauliniſchen Grundgedanken,
mentlich Rom. 3 u. 4 entſtand, und nicht aus dogmatiſcher
gehrlichkeit. In jenen Annotationes wird einfach als exegetiſche
atſache conſtatirt: nach der Lehre des Apoſtels Paulus wird
δικαιοσύνη aus Glauben in Glauben geoffenbart (Rom. 1, 17),
h. ſie kommt zu Stande ohne Zuthun eigener Werke, alſo
titia Dei ejusmodi est, quam imputat nullorum operum
pectu (C, 3; B, 2). Das heißt: Quisquis promissionem
ipit et credit, Christum satisfecisse pro peccatis et propter
ristum dari spiritum sanctum, illum Deus reputat justum
servat. Und wie nach Röm. 3 dem Glauben Gerechtigkeit
gerechnet, d. h. das gläubige Subjekt ſo angeſehen und behan-
t wird, als hätte es Gerechtigkeit, ſo iſt in dieſem Poſitiven,
der imputatio justitiae, das Negative unmittelbar ſchon ent-
lten, daß dem Gläubigen die Sünde nicht zugerechnet, alſo
geben wird (C, 3; D, 1). Alſo jedenfalls in den Stellen des
ulus, welche ex professo von der δικαιοσύνη θεοῦ handeln, iſt
unter das Gnadenurtheil Gottes zu verſtehen, kraft deſſen der
inder in das Verhältniß des Friedens mit Gott eintritt, und

---

uscitamur verbo gratiae. Nihil igitur operum nostrorum quamvis
a aut videantur aut sint, justitia sunt, sed sola fides de misericordia
gratia Dei in Christo justitia est. p. 177: Quid igitur opera, quae
ecedunt justificationem, liberi arbitrii opera? ea omnia maledictae
oris maledicti fructus sunt. Quae vero justificationem consequuntur,
tametsi a spiritu Dei proficiscuntur, tamen sunt immunda, ergo
tificatio misericordiae Dei tribuitur, humanis conatibus adimitur.

als präciser Sinn der pauliniſchen Formel ergibt ſich der einfache Gedanke: Si animus agnoscens peccatum arripiat promissionem de Christo et confidat sibi ignosci noxam, sic talis jam recipitur in gratiam. Ganz dasſelbe Ergebniß liefert noch die Dispositio in ep. ad Rom. von 1529. C. R. 15, 443: Evangelium Dei justitiam vocat hanc, qua Deus reputat nos justos. p. 454: Justificatio est remissio peccatorum, item justificari est non imputari peccata. Ganz denſelben Begriff gibt Art. IV der Auguſtana, aber, entſprechend der Entſtehung der evangeliſchen wie der pauliniſchen Lehre aus der perſönlichen Heilserfahrung, gibt das Bekenntniß mehr eine Beſchreibung des Rechtfertigungsbewußtſeins, als des objektiven göttlichen Rechtfertigungsaktes (Aug. IV): Docent, quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, quum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso Rom. 3 et 4. Die Apologie ſchließt dieſes erſte Stadium, die Zeit, wo das Evangeliſche vom Katholiſchen durch Rückgang auf das genuin Pauliniſche ſich losringt, indem ſie in der bekannten Stelle (Ap. 125, 184) die Rechtfertigung ausdrücklich für einen forenſiſchen Akt erklärt. Justificare hoc loco forensi consuetudine significat absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia nobis communicatur per fidem (cf. 73, 72).

Doch bezeichnet die Apologie in mehrfacher Beziehung nur ein Uebergangsſtadium. Wie ſehr Melanchthon in dieſer Zeit mit dem neuentdeckten Gedanken des forenſiſchen Rechtfertigungsbegriffs ringt, der ſich ſo gar nicht in herkömmlicher Schulſprache wollte ausdrücken laſſen, das beweiſt die Textgeſchichte der Apologie, von welcher wir aus der kurzen Zeit von Auguſt 1530 bis April 1531 vier Bearbeitungen, gerade den Artikel von der Rechtfertigung betreffend, beſitzen. Aber auch der Inhalt der recipirten Bearbeitung zeigt noch ein gewiſſes Schwanken hinſichtlich des fraglichen Begriffs. Es iſt Melanchthon durchgängig nur um Sicherſtellung des von den Confutatoren allein ange-

griffenen Punktes, um Sicherstellung des Glaubensbegriffs zu thun, in welchem die Heilsgewißheit und damit die Freiheit des Protestantismus beschlossen war. Für den Begriff der justificatio selbst ist er geneigt, einen volleren Inhalt zuzugeben, wornach die remissio peccatorum wohl das constituirende Moment, die ethische Erneuerung aber die Vollendung des Justifikationsprocesses wäre (73, 75); vgl. die dritte Bearbeitung des betreffenden Abschnittes C. R. 27, 470. Hieraus geht auch hervor, daß es keineswegs als eine bloße argumentatio ex concessis*) zu verstehen ist, wenn es heißt (73, 72): Justificari significat ex injustis justos effici, seu regenerari, significat et justos pronuntiari seu reputari (cf. 82, 117). Wir sehen vielmehr, auch in der Apologie sieht Melanchthon den forensischen und den effektiven Rechtfertigungsbegriff vom Standpunkt der Exegese noch als gleichberechtigt an. Natürlich konnte aber die Doctrin in diesem Schwanken nicht verharren. Namentlich die Correspondenz mit Brenz von 1531 über die Rechtfertigungslehre zeigt das entscheidende Durchdringen der Erkenntniß, daß die effektive Rechtfertigungslehre den eigentlichen Fragepunkt, nach der principiellen Versetzung des Menschen in den Gedankenstand, und nach dem sicheren Grund der Heilsgewißheit nicht beantwortet. Ad Brentium 2, 501: Tu adhuc haeres in Augustini imaginatione, nos justos reputari propter hanc impletionem legis, quam efficit in nobis spiritus sanctus. Haec imaginatio collocat justitiam in nostra impletione. Sed tu rejice oculos ab ista renovatione in totum ad promissionem et Christum, et sentias, quod propter Christum justi h. e. accepti coram Deo simus.

II.

Damit wird die traditionelle augustinische Rechtfertigungslehre verlassen und der rein forensische Rechtfertigungsbegriff mit allen Mitteln der Dogmatik und Exegese ausgebildet. Dieses zweite Stadium der Entwicklungsgeschichte der Rechtfertigungslehre be-

*) um die Gegner desto sicherer zur Anerkennung des fide justificamur zu bringen.

ginnt mit dem Commentar zum Römerbrief von 1533, auf den Melanchthon selbst in jener Correspondenz den Brenz hingewiesen hat; es schließt mit den interimistischen Streitigkeiten. Von da an stehen alle Ausführungen des Dogma's bei Melanchthon nicht nur in bewußtem Gegensatz zum Osiandrismus, sondern auch unter sehr merklichem Einfluß desselben. Gerade die dazwischen liegende Zeit also zeigt uns eine Lehrbildung, in welcher das Eigenthümliche der melanchthonischen Reflexionstheologie am meisten hervortritt. Diese Zeit ist ja für die Stellung Melanchthons, namentlich auch zu Luther, von eigenthümlicher Bedeutung. Bisher hatte er nichts sein wollen, als der Interpret Luthers *). Nun aber machen sich in der Geschichte des deutschen Protestantismus die Momente geltend, welche seinen Einfluß, seine theologische Bedeutung in demselben Grade steigern, als Luthers theologische Einwirkung zurücktritt; es beginnt die conciliatorische Thätigkeit, zu der Melanchthon dem Bucer die Hand reicht, und damit die lange Reihe der Unionsbestrebungen innerhalb des Protestantismus; es reiht sich daran die noch längere Reihe von Versuchen der kaiserlichen Politik, mit Hilfe eines Concils, oder ohne dasselbe einen Ausgleich des Katholicismus und Protestantismus zu Stande zu bringen, und nach beiden Seiten hin tritt Melanchthon als der berufenste Vertreter des deutschen Protestantismus in den Vordergrund. Es ist im Voraus wahrscheinlich, daß in Folge des hieraus sich ergebenden theologischen Uebergewichts von Melanchthon, wie es schon Planck (Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs IV, 71) so anschaulich, aber auch drastisch genug geschildert hat, nun auch die theologische Eigenthümlichkeit Melanchthons gegenüber von Luther in dieser Zeit zwischen 1532, und der gnesiolutherischen Reaktion am meisten

*) Wie Melanchthon dies auch späterhin als seine Aufgabe betrachtete, wie er aber auch, sollte es zu einem protestantischen Lehrbegriff kommen, fast genöthigt war, die mancherlei disparaten Elemente in Luthers Glaubensanschauung auf einen principiellen Gesichtspunkt zurückzuführen, ebendamit aber auch ihre Ueberfülle auf präcise, aber auch beschränktere Begriffe zu reduciren, das zeigt die hochinteressante Disputatio cum Luthero aus Anlaß des Handels mit Cordatus (1536); s. Melanchthonis epist. ed. Bindseil, p. 344 sqq.

sich geltend macht. Es bestätigt sich dies auch beim Blicke auf die Geschichte der Abendmahlslehre (schon die Apologie von 1531 streicht das „unter Gestalt von Brod und Wein"), auf die Lehre von Gnade und Freiheit, in welcher der Römerbrief von 1532 ebenfalls ein sehr bedeutsames Hervortreten der melanchthonischen Eigenthümlichkeit aufweist, aber ebenso endlich in der Geschichte der Rechtfertigungslehre. Das innere Verhältniß der dogmatischen und exegetischen Expositionen über diesen Gegenstand aus den Zeiten vor und nach 1550 stellt sich so. Gleich bleibt sich die forensische Auffassung der justificatio, gleich bleibt sich auch das eigenthümliche Schwanken über das zeitliche Verhältniß des innergöttlichen Rechtfertigungsurtheils zur Aneignung der Gnade im Glauben. Dagegen hat die Darstellung des Rechtfertigungsgrundes und damit die nähere Bestimmung des Inhalts des Imputationsbegriffs eine erhebliche Weiterbildung durch den ostandristischen Streit erfahren.

1. Betrachten wir zuerst die dialektische Analyse des forensischen Rechtfertigungsbegriffs, wie Melanchthon sie zuerst im Römerbrief von 1533, noch genauer in dem von 1540 (Opp. ed. Basil., T. II) gegeben hat. Das Wort justitia bezeichnet zunächst im philosophischen Sprachgebrauch, aber auch im biblischen, soweit derselbe auf dem Standpunkt des Gesetzes steht, eine *Beschaffenheit*, die Eigenschaft dessen, welcher dem Willen Gottes entspricht: perfecta obedientia. Es bezeichnet aber auch ein *Verhältniß*, das Verhältniß dessen, welcher den Willen Gottes (als ihm günstig) für sich hat: justus = Deo acceptus, placens (15, 511; Eth. el. 16, 221; 15, 815). Der Irrthum des gesetzlichen Standpunktes besteht nun aber in der Meinung, daß dieses Verhältniß *nur* auf Grund jener Beschaffenheit möglich sei. Die Wahrheit ist, daß wir in jenes Verhältniß durch einen Gnadenakt versetzt werden, *obwohl* wir diese Beschaffenheit nicht besitzen. Der specifisch neue Inhalt der Gnadenökonomie (des Evangeliums) ist eben die Versetzung in das Verhältniß des Gottgefälligen, an welche sich allerdings die gottgewirkte Herstellung jener Beschaffenheit unmittelbar anschließt. 15, 815: Evangelium aliter de justicia loquitur, quam Lex aut Philosophia. Cum tua mens augitur, an sis justus, non hoc principaliter quae-

ritur, quae sint in corde qualitates, sed an sis acceptus Deo, an Deus te receperit, an remiserit tibi peccata. Was uns Gottes Gnade im Evangelium ſchenkt, die „Gerechtigkeit, welche Gott gibt" = justitia Dei (Rom. 1, 17), iſt eben der Stand des δίκαιος, in den wir eintreten ſollen, obwohl unſer Zuſtand (unſere Beſchaffenheit) die des δίκαιος noch nicht iſt, ſondern erſt werden ſoll. Ed. Bas. II, 10: Justus relative significat acceptum Deo. Justitia legis est obedientia voluntatis nostrae erga legem Dei. At justitia relative significat acceptationem, qua Deo accepti sumus etiam gratis, non propter virtutes nostras. *) Das Eigenthümliche dieſes durch Gnade verliehenen [Kindſchafts-] Standes im Unterſchied vom religiöſen Verhältniß, wie es auf dem Standpunkt des Geſetzes ſich darſtellt, kann nun nicht ſchärfer bezeichnet werden, als mit den Kategorieen des Geſetzes ſelbſt. Nach geſetzlicher Anſchauung tritt der Menſch in das Verhältniß der justitia, indem Gott, wie es ſeine Gerechtigkeit erfordert, = secundum debitum, die durch eigenes Wirken des Menſchen errungene Beſchaffenheit der justitia als ſolche anerkennt, ihm als entſprechende Leiſtung in Anrechnung bringt und honorirt. Nach der tröſtlichen Lehre des Evangeliums tritt der Sünder in jenes Verhältniß des Friedens mit Gott, indem dieſer, verſöhnt durch Chriſti Sühnetod, den Menſchen, trotzdem daß er jene Beſchaffenheit nicht hat, ſo anſehen und behandeln will, als hätte er ſie, alſo die Leiſtung der Geſetzeserfüllung ihm gutſchreiben will, als hätte er ſie, obwohl er ſie nicht hat; das Verhältniß der justitia wird dem Sünder zu Theil durch imputatio justitiae gratuita. Comment. in Rom. 1532, J. 5 zu Rom. 4, 5: Argumentatur Paulus ex verbo imputandi et clare ratiocinatur, quod nostrae virtutes non sint dignae quas approbet Deus aut pronunciet esse justiciam, sed quod justi pronunciemur imputatione divina per misericordiam (ebenſo 15, 599). Dis-

*) Beſonders klar iſt hierüber die Dialektik 13, 549 (allerdings erſt von 1558). Nos sumus polluti peccatis et proptera rei coram Deo. Deinde recepti dicimur justicia Dei, i. e. placentes Deo, quasi essemus sine labo, scilicet justicia imputata deinde inchoata. Vides nomen justiciae alias (relative) pro imputatione justiciae alias pro qualitate accipi.

utationes Mel., C. R. 13, 454: Incerta esset remissio, si enderet ex conditione nostrorum meritorum, incerta esset onscientia in homine renato, si sentiendum esset homines eputari justus propter opera. Necesse est autem conscientiam abere firmam consolationem, quare et renati sola fide propter hristum reputantur justi.*) Oder noch paradoxer, ebendeßegen noch significanter — das Verhältniß der justitia denkt ſich er Geſetzesmenſch für ſich begründet durch ſeine virtus justitia; er Gläubige weiß, daß ſein Gerechtigkeitsſtand, ohne daß jam irtus vorhanden wäre, lediglich auf jener imputatio beruht, dieſe u ſeinem ausſchließlichen Daſeinsgrund hat. Justitia Dei est mputatio justitiae, reputatio justitiae (C. R. 12, 453). — Der Eintritt in dieſen Gnadenſtand, die justificatio im paſſiven Sinn, iſt aber ein Uebertritt aus dem Stand der Sünde in den er Gnade, ex injustis justos effici (Apol. 73, 72). Demgemäß nthält der Akt Gottes, der dieſen Uebertritt bewirkt, die justificatio im aktiven Sinn (15, 675. 971), zwei Momente, die Vergebung der Sünden und die Aufnahme in das Verhältniß er Gottesgemeinſchaft. 21, 421: J. significat remissionem eccatorum et reconciliationem seu acceptationem personae ad itam aeternam (21, 739). Ueber das Verhältniß dieſer beiden Momente erhellt aus dem Obigen, daß der Vorwurf, es werde

*) Statt einer Anrechnung der Gerechtigkeitsleiſtung (die eigentlich nicht rhanden iſt) bedeutet imputatio justitiae manchmal auch das, daß der erechtigkeitsſtand dem Menſchen zugedacht und zugeſprochen wird. So , 893: Cogitata seu decreta est huic qui antea reus erat, justicia i. e. missio et acceptatio. Der Ausdruck Rom. 1, 17: δικαιοσύνη θεοῦ ird in der Ennaratio in ep. ad Rom. von 1556 erklärt: Justitia non ia ipse justus est, ut dicitur, judicio judicis puniri latronem, sed qua eus nos pronunciat esse justos, et quam Deus donat nobis per fidem 5, 826). Uebrigens bildet dieſer terminus für Melanchthon nicht den usgangspunkt der Entwicklung der Rechtfertigungslehre. Man kann ſagen, r Imputationsbegriff ſchiebt ſich ihm hier zu frühe vor, was beſonders die nnotatio in Rom. von 1523, fol. 7 zeigt: Hactenus justitia legis reveta est, quae est operum justitia et humanarum virium, nunc revelatur ia quaedam Dei justitia h. e. ea, qua nos Deus justificat, quae non t operum sed fidei. Hoc est, justitia, qua nos Deus reputat justos, t non operari sed credere.

unter Rechtfertigung nur das Negative der Sündenvergebung verſtanden *), gerade die Melanchthon eigenthümliche Definition, justus = Deo acceptus nicht treffen kann. Von dieſer ausgehend, erſcheint die Sündenvergebung ſogar nur als nothwendige Vorausſetzung der acceptatio. 15, 600: Ita sumus justi, non propter dignitatem nostram, sed Deo non imputante, remittente peccata. 15, 894; Apol. 73, 75. Nun ergab ſich aber freilich aus dem lutheriſchen Typus, daß gerade die Sündenvergebung die Hauptſache in der Rechtfertigung ſei (21, 421. 742): Mens perterrefacta primum quaerit remissionem peccatorum. Apol. 73, 72. 75.

Dieſer Tendenz dient denn eine zweite Etymologie von justificare = absolvere. 21, 421: Hebraeis justificare est forense verbum, ut si dicam, populus Romanus justificavit Scipionem accusatum a tribunis i. e. absolvit seu justum pronuntiavit. 21, 425; 15, 510. Dieſe Etymologie, justificare = absolvere, hat mehr Unbequemes als die urſprünglich melanchthoniſche und wohl auch pauliniſche **): justus = Deo acceptus. Denn ſie läßt faſt vergeſſen, daß Gerechtigkeit im bibliſchen, pauliniſchen Sinn ein Verhältnißbegriff iſt und gerade von Paulus vorwiegend zum Ausdruck des Verhältniſſes der Gotteskindſchaft, der εἰρήνη πρὸς θεόν, ausgeprägt wurde. Dies hebt Melanchthon anderwärts wohl hervor (23, 449): J. est acceptio remissionis peccatorum et reconciliationis personae coram Deo. Uebrigens biegt dieſe zweite Etymologie in die erſte ein, indem die bloß negative Deutung absolvere fallen gelaſſen, reſp. durch die poſitive erklärt wird: justum pronuntiare. Dies kann entweder nur auf das Verhältniß zu Gott ſich beziehen (21, 416): Gratis pronuntiamur justi, h. e. accepti seu haeredes vitae aeternae, oder auch auf das Verhalten des Menſchen, das durch Gnadenakt oder Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti für dem Willen Gottes entſprechend erklärt wird. 15, 510. Catech. puer. 23, 178: Justificari significat

*) Thomasius de obedientia Christi activa I, 9.

**) Weiß, Neuteſtamentliche Theologie, S. 248; Hofmann, Schriftbeweis II, 1. 336; I, 613.

forensi more justum reputari seu pronuntiari propter Christum non propter nostras virtutes.

Anlangend den Inhalt beider Momente der Rechtfertigung, gab die Kritik des katholischen Satisfaktions- und Indulgenzwesens immerhin Veranlassung, namentlich den Begriff der Sündenvergebung näher zu untersuchen. Dieselbe ist zunächst Aufhebung der Schuld und der ewigen Strafe, diese aber nicht nur als jenseitiger Zustand, sondern als gegenwärtiges Gefühl des Zorns Gottes und der Verdammniß gedacht. 21, 903: Jungatur remissio culpae et mortis aeternae. Id enim unum et idem beneficium est Christi, ac tollere culpam et placare iram Dei, nec aliud est mors aeterna, quam sentire horrendam et inenarrabilem iram Dei manentem. 21, 496; Apol. 190, 43. Der Zustand des reus ist ebenso Erfahrung der Trennung von Gott (s. 21, 976 in der Erklärung der fünften Bitte, ut indignitas nostra deterreat nos a Deo, ut trepidae mentes fugiant Deum), als positiv das Gefühl des göttlichen Gerichts, welches sich in den terrores conscientiae (Apol. 127, 193) u. a. und in dem Gefühl der saevitia ac tyrannis diaboli besonders empfindlich macht (21, 381). Dieser Schuld- und Strafzustand wird aufgehoben in der Sündenvergebung, daß wir Frieden mit Gott haben und Trost des Gewissens (21, 421; 15, 611; Apol. 181, 8; C. R. 23, 453). 25, 643: Quando credis remitti, tunc remittitur culpa et poena aeterna, h. e. Deus fit vere propitius tibi. Sed discrimen tenendum est inter remissionem culpae et poenae temporalis. Bezüglich der zeitlichen Strafen spricht die dritte Ausgabe der Loci und die späteren dogmatischen Schriften es aus, daß alles Uebel in der Welt Strafe der Sünde ist. Dieser Strafzustand ist durch den ersten Sündenfall begründet und mit der Sünde auf das ganze Menschengeschlecht fortgepflanzt (21, 935; August. II; Apol. 58, 47; C. R. 23, 259; 24, 792), so jedoch, daß besonders schwere Sünde auch besonders schwere Strafe trifft, was Melanchthon stets im Capitel von der disciplina ausführt (21, 654). 23, 432: regula divina est: atrocia delicta puniri atrocibus poenis etiam in hac vita*). Die

*) Daß aber das Uebel, die Strafe der Sünde doch nicht ganz proportionirt ist, erklärt Melanchthon aus zwei Gründen, erstlich weil die Sünde

Gnade der Sündenvergebung befreit nun den Menschen nicht von allem Uebel, es gibt ja afflictiones propriae Ecclesiae (s. den locus de cruce), aber sie nimmt ihnen ihren Strafcharakter. 21, 532: Sie sind nicht mehr Zeichen des Zornes, sondern a) Zuchtmittel, zur Uebung des Glaubens und Reinigung von Sünden, wie solche τιμωρίαι auch Gläubige, z. B. David, treffen können, aber so, daß der Gnadenstand nicht aufgehoben, sondern durch Buße und Hinfliehen zum Mittler neu befestigt wird (21, 496. 904). Die Uebel können aber auch b) δοκιμασία und μαρτύριον für den Gläubigen sein, und in beidem bewährt die Rechtfertigungsgnade ihre sieghafte Kraft. Der Vorwurf Ritschls*) gegen die protestantische Dogmatik, daß die Wahrheit der Weltregierung und speciellen Vorsehung Gottes nur neben der Wahrheit von der Versöhnung stehe, trifft den Melanchthon nicht, welcher im locus de cruce und de precatione als specifischen Unterschied der christlichen Auffassung des Uebels von der philosophischen und allgemein religiösen das hervorhebt, daß erstere in der Erfahrung der Rechtfertigungsgnade eine höchste Offenbarung der göttlichen Liebe besitzt, welche alles Uebel ansehen lehrt im Licht des Glaubens an eine väterliche, Gebete erhörende und mit Rücksicht auf das Gebet und die Bewährung der Frommen die Strafe lindernde (21, 945. 497), endlich ganz von ihr befreiende Vorsehung Gottes (21, 943; 23, LXXXI; 15, 909). Dies bewährt sich auch darin, daß die Trägerin (wenn auch nicht im katholischen Sinn die Vermittlerin) der Rechtfertigungsgnade die Gemeinde der Gläubigen, die Kirche ist, welche von Melanchthon ebenso als τέλος der Schöpfung und Weltregierung wie der Erlösung aufgefaßt wird. 21, 530: Ecclesia justa est imputatione, sed tamen adhuc habet peccatum in carne, ideo manent afflictiones, et tamen quia Ecclesia justa est, liberabitur ab his afflictionibus et suo tempore recipiet praemia (21, 831—940. 946; 15, 905). Hiemit ergibt sich bereits, daß auch das

violatio infiniti boni i. e. Dei ist, so muß auch die Strafe unendlich sein zweitens aber, wo das Gericht über eine Sünde ausbleibt, da ist das ein Hinweis auf das jenseitige Leben (25, 110).

*) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 163.

positive Moment der Rechtfertigungsgnade bei Melanchthon zu seinem Recht kommt. Dasselbe heißt acceptatio ad vitam aeternam (21, 421. 742), recipi propter filium (23, 20), accessio ad Deum (15, 800) und reconciliatio (15, 894. 802; 23, 449). Im später gebräuchlich gewordenen Sinn einer Versöhnung Gottes kommt dieser Ausdruck in einer solennen Stelle vor, August. III: Christus crucifixus, ut reconciliaret nobis patrem. Sonst heißt dies placare iram Dei (Apol. 72, 69; 74, 80; C. R. 21, 424); dagegen bezeichnet reconciliatio die Aufnahme des einzelnen Sünders in den Gnadenstand (23, 451; 21, 421. 750. 760 u. a.) oder auch die in Christo Tod vollbrachte Versöhnung der Menschheit mit Gott. 23, 338: Recepit Deus genus humanum per misericordiam, ac mirando temperamento justitiae et misericordiae haec reconciliatio facta est. Wenn aber neuerdings die Versöhnung definirt wird als „Aufhebung des aktiven Widerspruchs des Sünders gegen Gott und Erzielung der positiven Zustimmung seines Willens zu Gott"*), so dürfte sich hiefür eine Bestätigung bei Melanchthon schwerlich finden lassen. Dieser actus elicitus dilectionis erscheint vielmehr als Folge der Versöhnung (Apol. 66, 36; 86, 21; 21, 1078; 15, 945). Was aber das in der acceptatio positiv gesetzte Verhältniß des Gläubigen zu Gott betrifft, so muß zugegeben werden, daß der neutestamentliche Begriff der *viοθεσία* von Melanchthon nicht vollständig ausgeprägt wird, obwohl er nicht fehlt, z. B. Apol. 96, 75: Fides, quia filios Dei facit, facit et cohaeredes Christi. Ebenso wenig kommt die Idee des himmlischen Vaters zum Recht, was namentlich in der Erklärung des Eingangs zum Vaterunser, selbst im Vergleich mit der Calvins auffällt. 21, 974: Vocas Patrem nostrum, quia placatus est per Filium et hoc sacerdote perferente nostras preces recipit. Gott heißt (paulinisch) der Vater unseres Herrn Jesu Christi, selten unser Vater. Aber doch ist die in der Rechtfertigungsgnade gesetzte Gemeinschaft mit Gott Theilnahme am ewigen Leben Gottes. Apol. 60, 5; 84, 11; 96, 75; 122, 176: Justificamur ex promissione, in qua propter Christum promissa est recon-

*) Ritschl a. a. O. III, 66.

ciliatio, justicia et vita aeterna (128, 199). Ewiges Leben ist eben die Gemeinschaft mit dem ewigen, seligen Gott, die das Herz mit unaussprechlicher Freude erfüllt. 15, 376 zu Joh. 17, 3: est inchoatio vitae aeternae in hac vita, fide hunc aeternum Deum agnoscere placatum esse et eum invocare, exspectare consolationem in omnibus aerumnis. Als die bei Melanchthon am meisten hervortretenden, und eben auch sein persönliches religiöses Leben kennzeichnenden Elemente dieser jetzt schon präsenten Seligkeit dürfen genannt werden a) der Trost in allem Leiden, im Vertrauen auf Gottes Wort und Verheißung. Daß der Christ ein Herr aller Dinge sei, zu dieser kühnen Idealität Luthers hat sich Melanchthon nicht emporgeschwungen. Am ehesten noch in der ersten Ausgabe der Loci (21, 175): Omnes creaturae ut Christo, ita illius fratribus subjectae sunt, mors, fames, gladius, potestates summa, infima, denique quidquid est omnium rerum, quas metuere humana imbecillitas solet, in nostra potestate est, nisi regnare Christum non credimus. Sonst wird unter der „christlichen Freiheit" eben die Befreiung von der Schuld der Sünde, vom Zwang des Gesetzes und namentlich von der Verbindlichkeit kirchlicher Satzungen verstanden (21, 29. 1037). Aber daß der Christ Trost in allem Leiden habe, das ist seine vollkommene Freude (Joh. 17, 5; C. R. 15, 380), und zwar eben im Vertrauen auf Gottes Wort und Verheißung. Denn der Satz der ersten Ausgabe der Loci (21, 174): pertinere ad Christum et Christianos omnes promissiones tum corporales tum spirituales, findet sich seinem Inhalt nach auch später wieder. Und in einem wenigstens ist bei aller ernüchternden Erfahrung vierzigjähriger Reformationskämpfe die Glaubensfreudigkeit der lutherischen libertas Christiana gewahrt, in der Gewißheit, daß „keine Größe der Anfechtung den überwindet, welcher der Liebe Gottes im Worte sicher und froh geworden" (15, 676 zu Rom. 8, 35). Gerade die Gewißheit des Heils ist die Hauptsache in der Rechtfertigungsgnade (21, 428). Das wird gegen die katholische dubitatio de salute geltend gemacht, welche den Christen immer in der Relativität der guten Werke festhalten will, statt ihn auf den absolut und einzig gültigen Grund des Heils, Christum hinzuweisen (s. 3, 432). 21, 421: Si judicandum esset, tum

demum nos habituros esse remissionem, cum contritio aut dilectio sufficiens esset, adigeretur animus ad desperationem; quare ut habeat certam et firmam consolationem, pendet res non ex conditione dignitatis nostrae sed ex sola misericordia promissa propter Christum. Fides vult et accipit promissionem Christi atque ita acquiescit in Christo. Wenn dennoch Zweifel an der Gewißheit des Heils aufsteigen, so wird als Troſtmittel zu ihrer Ueberwindung eben der objektive Chriſtus und ſeine Verſöhnungsthat und die Darbietung ihrer Heilsfrüchte in Wort und Sacrament vorgehalten (15, 504. 509; 21, 743): Vult te intueri filium Dei sedentem ad dextram Patris, mediatorem interpellantem pro nobis et statuere quod tibi remittantur peccata. Ueber das Abendmahl als Stärkungsmittel für die Glaubensgewißheit ſ. 21, 477. Christus testatur ad nos pertinere beneficium suum, cum nobis impertit suum corpus. Und es wird geradezu als eine Aufforderung an den Willen des Menſchen geltend gemacht, dieſen Verheißungen zu glauben (6, 141; 21, 421). In Anfechtungen ſollen wir gedenken, daß es Gottes Gebot iſt zu glauben. Dem ſollen wir folgen, die Sünde nicht größer achten als Chriſtum. b) Ebenſo eigenthümlich wie dieſe Betonung der fiducia als Quelle alles Troſtes iſt für den Ethiker der Reformation der Gedanke, daß das ewige Leben in der inneren Seligkeit des Rechtthuns beſteht. Z. B. 11, 694: Ad res aeternas nascimur per Christum, ad agnitionem et celebrationem Dei, ad sapientiam et justiciam et ad dulcissimam consuetudinem Dei. Hierüber wird unten — de bonis operibus noch weiter die Rede ſein.

Eine Zuſammenſtellung der melanchthoniſchen Rechtfertigungslehre vor Einwirkung des Oſiandrismus gibt z. B. die zweite Ausgabe der Loci (21, 427): Consequimur justificationem, i. e. remissionem peccatorum et reconciliationem non propter dignitatem nostrae poenitentiae, sed fide propter Christum, gratis.

2. Propter Christum, d. h. wegen des Todes Chriſti, in der Gleichſetzung dieſer beiden Begriffe zur Bezeichnung des Rechtfertigungsgrundes liegt das Eigenthümliche, die ſcharfe Beſtimmtheit, aber auch die nicht zu verkennende Beſchränktheit

der melanchthonischen Theorie, darin ihr Unterschied von Luther, in der gar zu scharfen, bloß juridisch-ethischen Umgrenzung des Rechtfertigungsgrundes, durch die das mystisch Tiefe und Volle des lutherischen Christus est justitia mea verloren geht. Das hatte bei Luther und gewiß auch bei Paulus*) eben den Sinn, daß der Lebenszusammenhang mit dem persönlichen Erlöser das Heil des Menschen — wie in der Anschauung Gottes, so in dem subjektiven Bewußtsein von derselben, der fides salvificia, begründet, vgl. Luthers Galaterbrief von 1519: Fides cum sit in Christum, fit ut Christi et christiani justitia sit una eademque ineffabiliter sibi conjuncta; Galaterbrief von 1536 (p. 195): Fides apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet, ut annulus gemmam, et qui fuerit inventus hac fiducia apprehensi Christi, illum reputat Deus justum**). Unter justitia Christi versteht Luther nie ein bloßes Strafleiden, dieses ist bei ihm stets in organischer Einheit mit der positiven Gesetzeserfüllung zu denken, sodaß man mit gleichem Recht sagen kann: Luther denkt das Werk Christi unter dem Gesichtspunkt der Sühne, und er denkt es als die Herstellung einer neuen Gottesgemeinschaft durch Verwirklichung einer vollkommenen Lebensgerechtigkeit. Eben deßwegen kann er diese justitia Christi nie abgelöst denken von der Persönlichkeit des Erlösers, darum ist die fides salvificia das allerpersönlichste Verhältniß, der Zusammenschluß mit dem realgewordenen Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, in welchem der empirische Mensch seinen Frieden mit Gott und darin das absolute Leben erlangt, das denn seiner Natur nach nicht ruhende Seligkeit, sondern treibende Kraft des Lebens ist; denn, wie besonders der Sermon der dreifachen Gerechtigkeit zeigt***), die justitia Christi, die Aktualität des vollkommenen, heiligen, alles Unheilige sühnenden Lebens ruht in ihrer unzertrennlichen Einheit mit der Persönlichkeit des Erlösers

*) Hierüber vgl. Weiß in der Recension von Weiß, Neutestamentliche Theologie (Jahrb. f. deutsche Theologie 1869, Heft 4).

**) Vgl. auch den Zusatz Luthers zum Schreiben Melanchthons an Brenz (C. R. 2, 501).

***) Walch X, 1508.

auf dem Grunde der absoluten Lebenspotenz, sie ist die höchste Lebensthat, weil sie die Auswirkung des gottmenschlichen Lebens ist, sie ist in sich selbst beides zumal: höchste Lebensthat und urkräftige Lebensmacht *).

Wie sticht Melanchthons Lehre vom Werk Christi in dieser zweiten Periode seiner theologischen Entwicklung hievon ab! Es erhellt aus den reichen Nachweisungen, welche Thomasius **) gegeben hat, wie in den vor 1551 fallenden Schriften Melanchthons der einzige Begriff für das munus sacerdotale die poena vicaria ist, die obedientia Christi nur als Moment an dieser in Betracht kommt, sofern die Sündlosigkeit des Erlösers seinem Leiden genugthuenden Werth verleiht. Nun spricht Melanchthon in der Apologie allerdings vielfach von Mittheilung des Verdienstes Christi ***) und redet z. B. in Regensburg 1541 ganz mit Luthers Worten: Christus est justitia nostra (C. R. 4, 246; Apol. 125, 184). Aber diesem Begriff mangelt es an vollem Inhalt, solange das Gesetz für die Betrachtung des Werkes Christi nur als ein verdammendes, nicht aber auch als ein forderndes, von Christo urbildlich erfülltes in Betracht gezogen, solange das Erlösende in Christo ganz überwiegend nur in seinem Leiden und nicht auch in seinem Sein und Thun gesehen wird, wenn es als eine genügende Bestimmung über den Zweck der Sendung Christi erscheint: in Joh. 6; C. R. 15, 133: Missus est Christus, tantum ut doceat evangelium et fiat victima pro humano genere. Ganz dieselbe Erscheinung zeigt die Lehre vom Glauben: eine eigenthümliche Verdünnung lutherischer Totalanschauungen zu engen Reflexionsbegriffen, neben welchen die vollen Begriffe Luthers eben als solenne Formeln fortgeführt werden. Ganz fehlt das mystische Element im Glaubensbegriff nicht. So heißt es 1, 154 (erinnernd an den reformirten Begriff der insitio in Christum): Sicut natura divina conciliata est in Christo carni, ita carnem incorporari Christo oportet. In der Apologie heißt der Glaube öfters ein Ergreifen Christi (104, 110; 79, 101;

*) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie II, 453 f.

**) Christologie III, 1. S. 316 ff.; vgl. auch Apol. 93, 58.

***) Apol. 69, 53; 84, 11; 100, 93; 122, 175; 125, 184.

75, 83), aber auch in den vollsten Stellen doch nur ein Ergreifen Christi als des Versöhners (115, 149): Quum hac fide apprehenditur mediator Christus, cor acquiescit et incipit diligere Deum (vgl. aber über den Begriff des mediator 225, 16). Und auch diese Fassung des Glaubensbegriffs wird noch abgeschwächt, sodaß Christus nicht mehr als direktes persönliches Objekt, sondern nur als Stützpunkt*) des Glaubens erscheint, während als Glaubensobjekt allgemein die Gnade und Barmherzigkeit Gottes erscheint (eine secundäre Stellung Christi, wodurch Melanchthon, wie in so manchem andern, z. B. in seiner Begründung der Schriftauktorität, Betonung der menschlichen Freiheit im Werk der Bekehrung an den verständigen Supranaturalismus erinnert**)); vgl. die Definitionen des Glaubens (21, 421): fiducia misericordiae promissae propter Christum. 15, 98; 15, 515: Fiducia Christi, seu misericordiae promissae propter Christum. Loci von 1546 (p. 242): Motus in voluntate necessario respondens assensioni qua voluntas in Christo acquiescit. Natürlich, wird die justitia Christi nur vom sühnenden Leiden verstanden, so kann in ihr nicht der produktive Quell neuen Lebens liegen. Christus ist die causa impulsiva, um derentwillen, aber nicht das Centralorgan, in welchem die göttliche Gnade sich mittheilt***). Das ergibt denn auch ein etwas mechanisches Nebeneinander der Rechtfertigung und Erneuerung. Bei Luther versteht es sich von selbst, daß die justificatio als Zueignung der justitia Christi an den Glauben in Einem Zueignung der Sündenvergebung und der Erneuerung ist. Bei Melanchthon tritt neben die justificatio als remissio et reconciliatio die donatio spiritus sancti, natürlich nicht zeitlich, aber um so schärfer begrifflich geschieden. 21, 421: Cum Deus remittit

*) Wie es zu Joh. 1, 51 heißt: Sic accedimus ad Deum, stantes in hac scala videlicet in Christo (15, 54).

**) Dagegen erscheint ihm die [rationalistische] Auffassung als contumelia adversus Deum, daß Christi Tod nur Bestätigung seiner Lehre gewesen (24, 674). 24, 610.

***) Besonders deutlich wird dies bei der Erklärung johanneischer Stellen, z. B. Joh. 11, 25: Fide propter Christum nos liberari a morte aeterna et consequi vitam aeternam (15, 254).

peccato, simul donat spiritum sanctum, qui novas virtutes efficit. Römerbrief von 1540 (S. 184); Loci von 1546: Cum fide eriguntur perterrefactae mentes, simul datur spiritus sanctus, qui excitat novos motus in corde (ſ. 15, 82). Der Vorzug dieſer Darſtellungsweiſe iſt das leicht Faßliche, ethiſch Durchſichtige, praktiſch Brauchbare*) in der Beſchreibung des Heilsproceſſes; eine Lücke aber iſt es, daß nun die einzelnen Strahlen, in welche ſich die Heilsgnade in ihrem Wirken auf die ethiſche Organiſation des Menſchen vertheilt, nicht zurückverfolgt werden in das Centrum, den lebendigen und perſönlichen Chriſtus, wodurch ſie erſt in ihrer inneren Einheit begriffen werden. Eine gewiſſe Ausnahme macht der Commentar zum Johannesevangelium von 1546. Hier beginnt der lebensvolle bibliſche Stoff die engen dogmatiſchen Kategorien zu ſprengen. Hier heißt es alſo doch nicht bloß: propter Christum qui fuit victima, donatur spiritus sanctus, ſondern z. B. in Joh. 1, 18: Christus donat talem notitiam, justitiam et vitam aeternam, quae tunc est sine errore; Joh. 1, 14: Donatus est nobis filius Dei, qui sua efficacia in nobis iterum accenderet vitam perpetuam; Joh. 7: Non tantum significat vivificationem et consolationem, sed complectitur omnia beneficia Christi qui est efficax in credentibus; vgl. weiter 15, 144. 236. 326 (Chriſtus der Weinſtock). Aber um ſo fühlbarer macht ſich dann die Discrepanz der Exegeſe und der Dogmatik, wenn daneben als Objekt des Glaubens eben nur der Sühnetod Chriſti erſcheint. Joh. 6: Hanc concionem nec de ceremonia coenae Domini nec de manducatione ceremoniali intelligo, sed de fide, qua credimus placatam esse iram Dei morte filii et nos propter hanc victimam recipi a Deo in gratiam et donari vita aeterna. Joh. 3: Quomodo fit haec regeneratio? intuendo in Christum crucifixum, h. e. fiducia apprehendente misericordiam. Dieſe von der Verſöhnungsidee beherrſchte Betrachtungsweiſe iſt nothwendig, ſie iſt u. A. ſehr ſchön von Melanchthon ausgeführt, Joh. 1, 52:

*) Dies gilt auch annähernd von der pſychologiſchen Conſtruktion des Glaubensbegriffs, welche aber beſſer in der Lehre von Gnade und Freiheit zur Sprache kommt.

Sic igitur accedimus ad Deum, stantes in hac scala, scilicet fide, statuentes, quod propter hunc Christum aeternus pater nobis velit esse propitius. Aber wenn dieſe Betrachtungsweiſe die einzige iſt, ſo wird ſie ſchwerlich genügen. Manche, vielleicht die werthvollſten, Elemente von Luthers religiöſen Originalgedanken wollen ſich noch nicht auflöſen laſſen in dem leichten Fluß melanchthoniſcher Dialektik. Oder daß wir dieſelbe vom bibliſchen Standpunkte beurtheilen: Es iſt unverkennbar, wie getreu Melanchthon ſeine Theorie nach Rom. 3 u. 4 conſtruirt hat, aber es iſt ebenſo fühlbar, daß Melanchthon nur Rom. 3 u. 4 und nicht auch Rom. 5. 6. 8 für ſeine Conſtruktion verwendet, und ſo ſicher nicht den ganzen Paulus verwendet hat.

3. Dagegen zur Vertheidigung der evangeliſchen Lehre gegen die katholiſche Polemik waren die ſcharfen, und im Weſentlichen doch richtigen Aufſtellungen Melanchthons ganz geeignet. Es iſt für den genaueren Sinn ſeiner Rechtfertigungslehre ſehr inſtruktiv, wie die Vertheidiger des katholiſchen Syſtems gerade in der Controverſe mit Melanchthon Schritt für Schritt zu bedeutſamen Conceſſionen gedrängt werden, wie aber in dieſer Controverſe auch die evangeliſche Lehre immer ſchärfere Beſtimmtheit erhält. Gemeinſame Vorausſetzung der katholiſchen Polemik iſt: Der Eintritt in das Verhältniß des Friedens mit Gott, justitia iſt nur möglich auf Grund der — ſei es aus eigener Kraft oder durch Gottes Gnade geſchehenden Herſtellung einer Gottes Willen entſprechenden Beſchaffenheit des Menſchen. Es wird von Melanchthon öfters hervorgehoben, wie dieſe Anſchauungsweiſe ebenſo der „natürlichen Vernunft“ entſpricht, als ſie tieferen Bedürfniſſen der chriſtlichen Frömmigkeit und Sittlichkeit nicht entſpricht. Die Aneignung jener gottgefälligen Beſchaffenheit konnte zunächſt als das eigene, wenn auch göttlich unterſtützte Thun und Verdienſt des Menſchen angeſehen werden. Dieſe pelagianiſch-ſcotiſtiſche Theorie wird von der confutatio vertreten (Art. IV). Hiegegen zeigt Melanchthon (Apol. 61, 9 sqq.), daß die conſequente Durchführung dieſes Begriffs zum Paganismus führe, welcher den Menſchen in ungebrochener Kraft das Wohlgefallen der Gottheit, auch die Verzeihung ſeiner Verirrungen erwerben läßt. Die Reſtriktion der Schule, daß der Menſch ſich nur zum Empfang

der Gnade disponiren könne, ist eine innere Unwahrheit, denn in dieser Disposition wird vom Menschen schon ganz dasselbe gefordert, was ihm in der Rechtfertigung selbst erst geschenkt werden soll, und jene Restriktion ist unnütz, weil der Mensch doch nach der Rechtfertigung angewiesen wird, sich das ewige Leben zu verdienen. Die Verdienstlehre aber zerstört den ethischen Grundcharakter des Christenthums, daß es Wiedergeburt ist (Apol. 62, 17; 63, 19; 71, 64), und seinen höchsten Trost, die Heilsgewißheit, indem sie den Menschen auf sein immer unzureichendes Verdienst, und damit auf das Zweifeln, statt auf das Glauben verweist. Ihren unevangelischen Charakter verräth diese Theorie unzweideutig dadurch, daß sie vom Glauben bei der Rechtfertigung ganz schweigt, während doch das Evangelium nur eine Glaubenspredigt sein will. Nun zieht sich die katholische Polemik auf die zweite Position zurück, auf die Invektiven gegen Luthers sola fide, und auf die scholastischen Fündlein, wornach allerdings der Glaube rechtfertigt, aber als fides caritate formata oder per synecdochen, sofern sie die Reihe der theologischen Tugenden eröffnet, welche in ihrer Gesammtheit die causa formalis der Rechtfertigung bilden. So die Confutatio, art. V. Cochläus in seiner dritten Philippica, dann Wimpina Anaceph. 2, 9; 87, 9 (vgl. Lämmer, Vortrib. kath. Theologie, S. 139. 141): Fidem Christi et nostram de illius misericordia confidentiam nostrae salutis initium et auspicium fundamentumque agnoscere debemus. Verum quod nacta jam per fidem et initiata justificatione salutem aeternam absque bonis operibus et meritis assequi possimus, id nusquam in Pauli mentem descendit. Melanchthon weist nach, wie die Scholastik die pauliniſchen Begriffe zerstückelt, wie es consequenter wäre, statt der fides, die an sich informis, ein caput mortuum ist, vielmehr die Liebe als das Rechtfertigende zu bezeichnen (Apol. 81, 110; Römerbr. 1532, p. 21). Aber der Gedanke, welcher der Scholastik bei ihrer fides formata vorschwebt, kann sich auch von jener atomistischen Form befreien. So sagt der Bischof Fisher von Rochester 1523: Fides quae justificat, ferax bonorum operum sit oportet. Et istud ego non infitior, nempe quod absque partu operum, i. e. quum nondum peperit opera, justificare potest, at jam parturiit et

est operibus gravida. Potestate quadam intra se continet opera. So eifrig nun gerade Melanchthon in der Apologie darauf hinweiſt, wie der Glaube auch als ein Princip neuer Selbſtthätigkeit ſich erweiſen müſſe, ſo entſchieden weiſt er doch auch darauf hin, daß für die Rechtfertigung der Glaube nicht als ein Princip der Selbſtthätigkeit in Betracht komme, ſondern als der Akt empfänglicher Hingabe an das Göttliche, wodurch wir die verzeihende Gnade uns aneignen (Apol. 69, 49; 70, 56; 76, 86). Wer den Glauben irgendwie als Princip der Selbſtthätigkeit fordert, der ſteht auf dem Boden des pelagianiſchen Subjektivismus, deſſen Formel der für die geſetzliche Anſchauung ſo ſelbſtverſtändliche, für das religiöſe Bedürfniß und die aufrichtige Selbſtbeurtheilung ſo troſtloſe Satz iſt (Apol. 103, 106): Maxima virtus justificat oder Chorus virtutum justificat (C. R. 21, 423. 443 sq.). Dieſe Anſchauung, indem ſie von dem Menſchen Unmögliches verlangt, läßt ſchließlich an die Stelle des hohen ſittlichen Idealismus den billigen Empirismus der justitia rationis treten. Darauf antwortet nun ſchon Cochläus (Phil. 3, 15): Allerdings iſt das wahrhaft Gute *nur* das Werk der Gnade. Aber dieſes Wirken der Gnade beſteht eben in Herſtellung des wahrhaft Guten. Keiner bilde ſich ein, der ſündenvergebenden Gnade theilhaftig geworden zu ſein, dem nicht zuvor die heiligende Lebenskraft derſelben eingeflößt iſt. Denn, wie noch Contarini lehrt: Justificari est justum fieri et propterea justum haberi. Statt des pelagianiſch-ſcotiſtiſchen Begriffs der merita haben wir es nun mit dem auguſtiniſch-thomiſtiſchen der infusio gratiae, der justitia inhaerens zu thun. Unter allen unevangeliſchen Theorien ſteht dieſe der evangeliſchen am nächſten. Sie wahrt mit Entſchiedenheit die Idee der Gnade, ſie *kann* auch dem bibliſchen Vollſinn des Glaubensbegriffs gerechter werden; denn ſie vermag, der infusio gratiae entſprechend, den Glauben als ein immerhin durch die Gnade geſetztes, receptives Organ zu denken, welches den neuen Lebensgeiſt in ſich aufnimmt und ſo die centrale Stellung eines neuen Lebensprincips beſitzt. Das war noch 1531 die Anſicht des Brenz geweſen (ſ. o. C. R. 2, 501 sq.). Melanchthon weiſt hiegegen nach, daß dieſer effektive Rechtfertigungsbegriff den forenſiſchen immer wieder zur Voraus-

ſetzung hat. Sagt man nämlich: Gott kann den Menſchen nur für gerecht erklären, wenn er es wirklich iſt, ſo fragt ſich: wodurch kommt dieſe „wirkliche Gerechtigkeit" zu Stande? Antwortet man mit den Thomiſten: durch die Gnade, ſo muß dieſe offenbar in verzeihender Barmherzigkeit dem Sünder ſich zugewendet haben, ehe er gerecht und ihrer würdig war. Eine andere, oben ſchon angeführte Inſtanz iſt hergenommen von der Nothwendigkeit einer certitudo salutis, die nie erreicht wird, wenn ſie von dem plus oder minus der justitia inhaerens abhängen ſoll. Dieſe Forderung völlig ſicherer Heilsgewißheit hatte noch Cochläus abgewieſen, und der gekrönte Polemiker Heinrich VIII. hatte die Behauptung einer ſolchen als eine otiosa et arrogans fides bezeichnet; das Tridentinum hat ſie noch deutlicher als inanis haereticorum fiducia gebrandmarkt. Dagegen hat — und das iſt ein Beweis für die Richtigkeit der evangeliſchen Anſchauung — der edelſte katholiſche Theologe der Reformationszeit, Contarini, die Forderung einer ſicheren Heilsgewißheit für fromm und chriſtlich erklärt. Er ſchreibt 1541: Ego prorsus existimo pie et christiane dici, quod debeamus niti, niti inquam, tanquam re stabili justitia Christi nobis donata et imputata, non autem sanctitate nobis inhaerente. Ebenſo das Regensburger Interim: Etsi is qui justificatur, justitiam accipit et habet per Christum etiam inhaerentem, tamen anima fidelis non hinc innititur, sed soli justitiae Christi nobis donatae. Ja die Collokutoren zu Regensburg und noch deutlicher die Verfaſſer des Augsburger Interim haben ſich noch einen Schritt weiter drängen laſſen. Contarini hatte es noch unentſchieden laſſen wollen, ob die Sündenvergebung der infusio gratiae vorangehe oder nachfolge. Deutlicher hatte er jedoch es ausgeſprochen, daß die Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti, worauf die Sündenvergebung allein ſich gründen kann, erſt unter der Bedingung ſtattfindet, daß Chriſtus im heiligen Geiſt uns innewohnt. Da iſt die göttliche Imputation immer noch „ein bloßes göttliches Facitziehen aus der bereits in der Glaubensſchaffung geſchehenen Union mit Chriſtus", wie neuerdings bei J. Müller, Martenſen (Schneckenburger, Vergl. Darſt. II, 19. 44). Ebendamit verliert dann die Rechtfertigung gerade die Hauptbedeutung, welche ihr im lutheriſchen Syſtem

zukommt, daß ſie, als Urtheil in foro Dei gedacht, die principielle Zueignung Chriſti an uns iſt, welche alles ſubjektive Ergreifen Chriſti erſt ermöglicht, wie ſie in ihrer Applikation an das gläubige Bewußtſein eben das in jener imputatio enthaltene Verhältniß des Gnadenſtandes als Sündenvergebung effektuirt. Der erſte Punkt tritt in dieſer Periode bei Melanchthon noch nicht hervor, um ſo mehr der zweite, die praktiſche Conſequenz des erſten: das neue Geiſteswerk in unſern Herzen, ein Innewohnen Chriſti in uns, die wahre Liebe zu Gott iſt pſychologiſch gar nicht denkbar, wenn nicht die bewußt perſönliche Aneignung der Sündenvergebung vorausgeht, denn der Sünder kann Gott nur fürchten, nicht lieben. Auch das hat das Regensburger Interim zugegeben. C. R. 4, 199: Vocamus vivam fidem motum spiritus sancti, quo vere poenitentes apprehendunt misericordiam in Christo promissam, ut jam vere sentiant, quod remissionem acceperunt. Fides ergo viva ea est, quae apprehendit misericordiam in Christo promissam et quae simul pollicitationem spiritus sancti et caritatem accipit. Ebenſo das Augsburger Interim vgl. Gieſeler, K.-G. III, 1. S. 347: „Wer nun durch das theure Blut Chriſti erlöſt, und ihm der Verdienſt des Leidens Chriſti gegeben, der wird alsbald gerechtfertigt, d. h. er findet Vergebung der Sünden, wird von der Schuld der ewigen Verdammniß erledigt und erneuert durch den heiligen Geiſt; aus einem Ungerechten wird er ein Gerechter." Freilich hat den Männern der Conceſſionen ihr katholiſches Gewiſſen bedenklich geſchlagen, ſie ſuchen ſich deßhalb durch Einſchwärzung katholiſcher Elemente nach Kräften den Rücken zu decken. So fährt das Regensburger Interim fort: Ita quod fides justificans est illa, quae est per charitatem efficax. Und das Augsburger Elaborat: Da Gott rechtfertigt, handelt er nicht allein menſchlicherweiſe mit dem Sünder, daß er ihm verzeihe, ſondern er macht ihn auch beſſer, wenn er ihm ſeinen heiligen Geiſt mittheilt, und das iſt die rechte Art der eingegebenen Gerechtigkeit." Und Art. 17: „Der Glaube erlangt die Gabe des heiligen Geiſtes, durch welche die Liebe ausgegoſſen wird in unſere Herzen, welche wahrhaftiglich rechtfertigt." Dieſe Zuſätze mochten immerhin geeignet ſcheinen, die proteſtantiſche Doktrin

unter dem Druck politiſcher Verhältniſſe in das ſcholaſtiſche Geleiſe zurückzuführen und ſie durch Abbrechung der Spitzen unſchädlich zu machen; aber Melanchthon hat die Inconſequenz ſolcher katholiſchen Nachſätze zu proteſtantiſchen Prämiſſen treffend hervorgehoben. Cons. lat. ed. Pezel 2, 39: Quando de justitia inhaerente dicitur, non debet excludi haec fides. Immo haec ipsa fiducia parit caritatem. p. 40: Incogitanter dictum est, hominem postea justum fieri dilectione, cum tamen illa justitia, qua Deus nos gratis recipit propter mediatorem, et qua infirmitas nostra tegitur a mediatore velut umbraculo, anteferenda sit in infinitum nostrae dilectioni (ſ. 24, 384).

4. Die letzten Aeußerungen können nun ſchon zeigen, was es mit den romaniſirenden Tendenzen Melanchthons auf ſich hatte, welche man am kurſächſiſchen Hofe ſchon ſeit dem erſten Schmerzensſchrei des Cordatus 1536 argwöhnte, ein Verdacht, der 1541 in Regensburg zu einer Art polizeilicher Ueberwachung Melanchthons ſeitens ſeiner eigenen Auftraggeber geführt und ſeit 1549 in den interimiſtiſchen Streitigkeiten ſich Luft gemacht hat. Die Anklage des Cordatus bezog ſich zunächſt nur auf Melanchthons Forderung einer ethiſchen Vorausſetzung für den rechtfertigenden Glauben, die contritio *). Cordatus macht allerdings den Verſuch, die Häreſie des Melanchthon dahin zu vergrößern, daß er auch die bona opera für die causa sine qua non justificationis zu erklären gewagt habe, dieſer Verſuch wird ihm aber von Cruciger ſofort verwieſen (C. R. 3, 160). Aber ein Intereſſe hat dieſer Streit als ein bedeutſames Vorſpiel des Kampfes gegen den Philippismus. Er wirft einmal ein helles Licht auf die perſönlichen Verhältniſſe des damaligen Wittenberg, auf die Hinneigung der jüngeren Fakultätsmitglieder zu Melanchthon. Dann zeigt ſich, wie es eigentlich nur durch die perſönliche Freundſchaft und die höhere geiſtige Einheit Luthers mit Melanchthon verhindert wurde, daß der Streit nicht ſofort über ſämmtliche Punkte ſich verbreitete, auf welchen ſpäter Lutherthum und Philippismus ſich in offenem Kampf begegneten. Neben Cordatus

*) welche Cruciger nach dem Vorgang des Melanchthon für die causa justificationis sine qua non erklärt hatte.

regt ſich in Amsdorf ein gefährlicherer Feind. Man ſieht ſeine antinomiſtiſch-quietiſtiſchen Neigungen hindurchblicken, wenn derſelbe zur dogmatiſchen Widerlegung des melanchthoniſchen Satzes: bona opera necessaria esse ad vitam aeternam das homiletiſche Paradoxon Luthers glaubte verwenden zu dürfen: Puer in utero nihil facit aut operatur, sed patitur tantum et formatur. Und den Vorwurf des Synergismus erhebt Cordatus ziemlich deutlich, wenn er der incriminirten Stelle der von Cruciger vorgetragenen Erklärung Melanchthons zum Johannesevangelium: Nostra contritio et noster conatus sunt causae justificationis sine quibus non den Satz entgegenſtellt (C. R. 3, 350): Scio hanc dualitatem causarum cum simplici articulo justificationis stare non posse. Was aber jenen Satz Melanchthons ſelbſt betrifft, ſo iſt mit ihm eher zu wenig als zu viel geſagt, wenn wir die Definition der causa sine qua non aus den Initia doctr. physicae anwenden (C. R. 13, 307): Non est pars constituens effectum nec agit aliquid in eo, quod fit, sed ita adest, ut sine eo non fieret, z. B. der leere Raum zwiſchen Auge und Gegenſtand bei dem Vorgang des Sehens. Die Sündenerkenntniß iſt offenbar eine poſitive Vorbereitung für den Empfang der Sündenvergebung. Dies ſagen ſchon die Loci von 1535: Concedimus, quod promissio habet conditionem poenitentiae. Nämlich für ihre ſubjektive Aneignung, wie das ſchon die Viſitationsartikel ausführen (C. R. 26, 71): „Wir erlangen mit dem Glauben Vergebung der Sünden, aber rechter Glaube kann nicht ſein, wo nicht vorhin Reu und Leid iſt, und rechte Furcht und Schrecken vor Gott.“ Vgl. Ex. Ord. 23, XLIII; 21, 654: Nec est efficax spiritus sanctus in contumacibus, qui perseverant in delictis contra conscientiam. So kann Buße und Glauben, weitentfernt eine Bedingung für das Zuſtandekommen des göttlichen Gnadenurtheils zu ſein, vielmehr als eine Folge derſelben angeſehen werden, nämlich als ſeine ethiſch-pſychologiſche Verwirklichungsform. 15, 603: Dicat aliquis, certe evangelium est conditionatum, quia peccata non remittuntur, nisi accedat poenitentia. Die Antwort iſt: Haec requisita non sunt conditio et causa, propter quam datur reconciliatio, sed potius sunt effectus necessario sequentes.

Dasselbe kann dann von den guten Werken gesagt werden. Dabei ist aber ein Unterschied zwischen fides einerseits und contritio und nova obedientia andererseits festzuhalten. Matthias Lauterwald, Pfarrer zu Eperies in Ungarn, hatte 1555 auch die letzteren als res applicantes promissionem gratiae bezeichnet. Hiegegen betont Melanchthon die entscheidende und specifische Bedeutung des Glaubens für das Zustandekommen des Rechtfertigungsstandes. Fit apprehensio promissionis sola fide i. e. fiducia mediatoris und weist in der Verkennung dieser specifischen Stellung des Glaubens Rückkehr zur katholischen fides formata, d. h. Aufgebung des evangelischen Glaubensbegriffs in seinem Vollsinn nach (8, 355).

Daß das kräftige Einstehen Melanchthons für die ewige Berechtigung der sittlichen Forderungen und Zwecke des Christenthums gegenüber so manchen ungesunden Richtungen innerhalb des Protestantismus ein verdienstvolles Bemühen war, wird keinem Zweifel unterliegen. Es ist z. B. ein sehr beherzigenswerthes, gegenüber dem polemischen Echauffement aller Zeiten ungemein wahres Wort gewesen, was Melanchthon schon 1526 an Landgraf Philipp schreibt: „Möchten doch die Prediger die Furcht Gottes, den Glauben, die Liebe ebenso eifrig lehren, als sie gegen den Papst schreien." Aber in Vertheidigung des sittlichen Ernstes der reformatorischen Lehre hat Melanchthon auch den religiösen Grundideen derselben keinen Eintrag gethan. Es ist merkwürdig, wie wenig seine Ausführungen über die Nothwendigkeit der guten Werke sich vom lutherischen Typus entfernen. Namentlich macht er nicht etwa, um für den Eigenwerth guter Werke Platz zu gewinnen, einen Unterschied zwischen Rechtfertigung = Sündenvergebung und Seligkeit*). Denn (s. o.) die Rechtfertigung ist ihm immer auch die Zueignung der ganzen Seligkeit des Kindschaftsverhältnisses zu realem Besitz. C. R. 21, 453: Acceptatio ad

*) Ebensowenig soll von Stufen der Rechtfertigung die Rede sein (25, 336). Das Wort über Maria Magdalena: „Ihr sind viele Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebet", ist eine argumentatio ab effectu (25, 199), und das magis justificatus vom Zöllner (Luk. 18) ist negativ, prae illo, zu verstehen, nicht comparativ (25, 336).

vitam aeternam seu donatio vitae aeternae conjuncta est cum justificatione, i. e. reconciliatione, quae fidei contengit (Rom. 8, 30). Wenn es alſo dort weiter heißt: Bona opera necessaria sunt ad vitam aeternam quia sequi reconciliationem debent, ſo iſt dies nicht von der jenſeitigen Seligkeit, ſondern von dem ſeligen Leben im Glauben zu verſtehen, das eben nichts Anderes iſt als das Leben heiliger Liebe, die nothwendige Frucht des Glaubens, die nova spiritualitas. Opp. ed. Bas. 2, 14: Evangelium praedicat poenitentiam et reconciliationem, quae affert novam vitam, ideo certe requirit bona opera et obedientiam erga Deum: nam aeterna vita est vita spiritualis et obedientia. Leipziger Interim (C. R. 7, 62): „Es iſt wahr, daß das ewige Leben gegeben wird um Chriſti willen aus Gnade. Gleichwohl ſind die neuen Tugenden und guten Werke alſo hoch vonnöthen, daß, ſo ſie nicht im Herzen erweckt wären, wäre keine Empfahung der Gnade, ſo iſt auch die Wiedergeburt und ewiges Leben an ihr ſelbſt ein neues Licht, Gottesfurcht, Liebe, Freude, Friede (Joh. 17)." Endlich an den Fürſten von Anhalt (Epist. 2, 251): Bona opera sunt necessaria, sicut albedo est necessaria necessitate causae formalis, ut paries sit albus, quia ipsa vita aeterna est novitas omnium virtutum, — qua efficimur conformes Deo. Wenn Melanchthon in dieſer Gedankenreihe eine glückliche Mitte hält zwiſchen der Unruhe des Werkdienſts, den man dem reformirten Typus und dem Quietismus eines in ſich leeren Seligkeitsgefühls, den man dem ſpäteren Lutherthum vorwirft, ſo iſt es doch ganz im Geiſte lutheriſcher Eigenthümlichkeit, wenn Melanchthon das ſittliche Thun des Chriſten vielmehr unter den Geſichtspunkt einer *Bewahrung* des in der Rechtfertigungsgnade geſchenkten neuen Lebens als unter der einer neuen Ausgeſtaltung desſelben ſtellt, worin ihm dann der größte Erbe melanchthoniſcher Tradition, G. Calixt, nachfolgt. Angeſichts der Größe jenes Heilsguts und andererſeits angeſichts der nie aufhörenden Anfechtungen durch die Sünde iſt es die wichtigſte Aufgabe des Gläubigen, ſich zu *bewahren*, was er an heiligem Geiſt empfangen hat. Nach dieſem Geſichtspunkt geſtaltet ſich ſeit den Loci von 1543 die Lehre von der necessitas bonorum operum. Dieſelbe iſt objektiv necessitas mandati et debiti,

d. h. sie ist begründet in der unverrückbaren Pflicht des Gehorsams gegen das göttliche Gebot, das die Norm des menschlichen Lebens bildet und dessen Inhalt die Heiligung ist. Welches aber ist die Aufgabe der Heiligung? Die Bewahrung des Geistes Gottes, und auch dies wird nur negativ ausgedrückt: Spiritus sanctus expellitur et perturbatur, cum admittuntur peccata contra conscientiam. So sagt das Leipziger Interim mit Bezug auf Apoc. 2, 10: In diesem Spruch sind zwei Stücke begriffen, das erste, daß in diesem Leben der Anfang geschehen muß zur ewigen Seligkeit, das andere, daß wir vor unserem Ende nicht wieder davon abfallen; non retinetur spiritus s., quando homines petulanter delinquunt contra conscientiam (24, 901). Noch in einer anderen, neuestens von Rothe mit Vorliebe ausgeführten Anschauung kehrt derselbe Gedanke wieder. Die nova spiritualitas ist der geistige Leib, mit dem der Gläubige bekleidet wird, und welchen er bewahren muß, wenn er dereinst nicht bloß erfunden werden will (21, 432; 9, 498 u. ö.).

Hinsichtlich des Zustands einstiger Vollendung hält Melanchthon daran fest, daß die Erreichung dieses Ziels, ebenso wie die Erreichung des Wendepunkts im Zeitleben, den die justificatio bezeichnet, lediglich ein Geschenk der göttlichen Gnade ist, — aus den bereits für den jetzigen Heilsstand angeführten Gründen, weil die Gewissen immerdar zweifeln müßten, wenn die Schenkung des ewigen Lebens von unserer Gesetzeserfüllung und Würdigkeit abhinge (Römerbrief von 1532, S. 14; Opp. ed. Bas. 2, 13; C. R. 15, 353). Alle Stellen der heiligen Schrift, welche das ewige Leben als einen Lohn darstellen, müssen als figura a lege sumpta angesehen werden. Es ist unmöglich, daß die guten Werke, diese einzelnen, dazu niemals völlig reinen Handlungen, das Wohlgefallen Gottes verdienen können *). Sie gefallen Gott

*) Von diesem Gesichtspunkte aus hat Melanchthon im majoristischen Streit die Formel bona opera necessaria esse ad salutem abgelehnt, „weil dieser Anhang gedeutet wird auf das meritum, und wird die Lehre von der Gnade verdunkelt; denn dieses bleibt wahr, daß der Mensch gerecht sei und ein Erbe der ewigen Seligkeit aus Gnaden, um des Herrn Christi willen, allein durch den Glauben an ihn" (8, 410; 9, 407. 498).

überhaupt nur, wenn die Person ihm gefällt, d. h. wenn sie im Glauben in den Gnadenstand eingetreten ist. Ein gleiches gilt von der vollendeten Aktualisirung dieses Verhältnisses nach dem zeitlichen Leben. Was gesetzlich Lohn heißt, das ist ein Geschenk der Gnade, was lohnverdienende Leistung genannt wird, das sind die zeitlichen Anfänge ihres Wirkens an uns, das nicht zum Ziel kommen soll (21, 438—440. 792; C. R. 27, 409). Insofern kann auch Melanchthon das augustinische dona sua coronat Deus sich aneignen (24, 386)*). Freilich was auf der einen Seite Werk der Gnade ist, das ist gerade nach melanchthonischer Anschauung auf der anderen Seite bedingt durch die menschliche Selbstthätigkeit; wie die Entstehung des neuen Lebens ein assentiri und conari voraussetzt, so der Fortgang ein perseverare. Nur ist auch dies kein Verdienst, weil das Kindschaftsverhältniß ein Gnadengeschenk ist und bleibt. El. Ethicae doctr. 16, 169: Deus immensa misericordia nos retraxit ex tenebris, nec vocavit tantum ut initia existerent, sed res tantas, quas in ecclesia inchoavit, vult perficere et perseverantibus dare vitam aeternam. Nur per accidens könne die Seligkeit, die wir wesentlich ohne unser Zuthun bekommen, für uns einen um so höheren Werth dadurch erhalten, daß wir sie auch als Frucht der Mühen unseres Glaubenslebens ansehen dürfen. 22, 409: „Obwohl Gott das ewige Leben allein um Christi willen uns schenkt, so läßt er gleichwohl unsere saure Mühe, Kampf und Arbeit nicht unbelohnt, gleichwie ein Erbfall auch belohnt einigermaßen dem Erben seinen kindlichen Gehorsam, ob ihm wohl um solches Gehorsams willen das Erbe des Vaters nicht gebührt, sondern darum, daß er ein geborner Erbe und Sohn ist." 15, 341: Non solum exiguo tempore prosunt labores piorum ministrorum, sed aeterni fructus sunt docentium, qui colligunt Deo aeternam Ecclesiam et ornantur ipsi aeternis praemiis. Deßwegen kommt die Seligkeitsvorstellung nur als Moment des Trostes in Betracht; als ein Antrieb zum Handeln wird sie (21, 799) geradezu für unentbehrlich erklärt. In dieser Hinsicht

*) Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus II, 389; ebenso das Wort Christi: „Wer da hat, dem wird gegeben" (s. 24, 413).

ſoll nur das negative Moment der necessitas vitandi poenas zu dem ſpecifiſch chriſtlichen Motiv der dilectio Dei hinzutreten, um ihm den nöthigen Ernſt und Nachdruck zu verleihen (21, 786). Daß der Begriff der Bewahrung des Heils auch dem Melanchthon für die Auffaſſung der chriſtlichen Sittlichkeit in ihrer teleologiſchen Beziehung zur künftigen Seligkeit als ausreichend erſcheinen konnte, hängt mit dem Charakter ſeiner Eſchatologie zuſammen, die ſich über den gemeinſamen reformatoriſchen Typus nicht erhebt. Eine Vollendung bringt das künftige Leben, ſofern es Entſchränkung, Befreiung des hier ſchon vorhandenen Glaubenslebens von hemmenden, ſtürmenden Einflüſſen iſt. 21, 926: Qualis erit vita aeterna? Laetamini, inquit Jes. 26 perpetua laetitia, perfecta justitia sine peccato et morte, perpetuum sabbatum. Vollendete Thätigkeit iſt das jenſeitige Leben nur, ſofern es vollendete Erkenntniß iſt, ein Gedanke, deſſen ſich Melanchthon auch in ſeinen letzten Stunden getröſtet hat. Als Sphäre der Thätigkeit gilt nur das Diesſeits, und hier, auf dem Gebiete der Ethik, verliert denn auch der ſchon in der Apologie (117, 157; 135, 245) ausgeſprochene Gedanke ſeine Aeußerlichkeit, daß die guten Werke zwar weder die Rechtfertigung noch die jenſeitige Seligkeit, wohl aber alia praemia corporalia et spiritualia erwerben können. Während Melanchthon ſich entſchieden gegen die Annahme von Stufen der Rechtfertigung erklärt (C. R. 25, 336. 199), iſt er ſo unbefangen, die Verſchiedenheit des Erfolgs des ſittlichen Strebens je nach der ihm innewohnenden Intenſität wenigſtens für die Gebiete des ſittlichen Lebens anzuerkennen, wenn auch von einer dadurch herbeigeführten Steigerung der Glaubensſeligkeit keine Rede iſt. C. R. 21, 778: Fides statuat non casu objici bona, et ea non frustra promitti a Deo, sed ut fides nostra exerceatur et crescat, et nos invitati praemiis diligentius laboremus (Matth. 25, 29. 1 Tim. 4, 8 al.).

B. Die Ausbildung der Rechtfertigungslehre unter der Rückwirkung des Osiandrismus.

I.

Die letzten Erörterungen haben gezeigt, wie treu im Geist des lutherischen Systems Melanchthon zu allen Zeiten die Idee der Rechtfertigungslehre aufgefaßt hat. Andererseits hat sich ergeben, daß Melanchthon an wichtigen Punkten hinter der Tiefe und Lebensfülle von Luthers Intuition in der begrifflichen Fassung der Lehre zurückgeblieben ist. Einen wesentlichen Fortschritt bringt nun die Auseinandersetzung mit dem Osiandrismus. Zunächst die persönliche Betheiligung Melanchthons an diesem Streit ist, namentlich wenn man die Vorgeschichte desselben, den Handel mit dem Nürnberger Pfarrer Culmann dazunimmt, keine so untergeordnete gewesen, wie sie noch der neuste Biograph Osianders darstellt *).

Vielmehr gibt Melanchthon in seinen verschiedenen Erklärungen über diese Controverse den verdienstlichen und treffenden Nachweis, daß Osiander in dem Bestreben, einen angeblich bisher unbeachteten Lehrpunkt ins Licht zu stellen, denselben so einseitig in den Vordergrund stellt, daß dadurch die ganze Rechtfertigungslehre mit Einschluß jenes Moments zerstört wird. Osiander will gerade das Rechtfertigung genannt wissen, was er in der bisherigen, ganz überwiegend durch Melanchthons Construktion bestimmten kirchlichen Gemeinlehre vermißt: reale Lebensgemeinschaft mit dem persönlichen Christus. Also erstlich reale Aneignung Christi, nicht bloß ideale Zurechnung seines Verdienstes. Diese soll erst da eintreten, wo jene vollzogen ist. Hingegen macht Melanchthon geltend, daß diese Stellung des Rechtfertigungsurtheils unweigerlich den Rückfall in die Trostlosigkeit des katholischen Empirismus bedinge. C. R. 7, 896. 898: „Die Heiligen müssen Trost haben und wissen wie sie Vergebung der Sünde und Gnade haben. Diesen ist der Trost fürgestellt, daß sie auch

*) Möller, Andreas Osiander, S. 449.

nach der Wiedergeburt für und für Vergebung der Sünden und Gnade behalten, um des Mittlers Jesu Christi willen. Was nun folgt, so man diesen Trost aus den Augen läßt und weist dich zur wesentlichen Gerechtigkeit in dir, das wollte ein Jeder selbst betrachten. Diese Reden: Gerechtigkeit ist dieses, das uns macht recht thun, und novitate jucti sumus sind Reden, die nicht fern von einander sind." Als Lebensgemeinschaft mit Christo muß die Rechtfertigung nach Osiander nicht bloß Sündenvergebung, sondern auch Erneuerung sein. Mit Recht replicirte Melanchthon, „daß Osiander die Kirchen unrecht beschwere, als reden sie nicht von der Gegenwärtigkeit Gottes in uns, nicht davon, daß der heilige Geist durch den Glauben in die Herzen gegeben wird, welche Erneuerung im Leben vollkommene Gerechtigkeit sei" (7, 895; 8, 557). Noch berechtigter aber ist der Einwurf, „wenn Osiander von der Sündenvergebung redet, als wäre sie nichts Sonderliches; wenn er in der justificatio über dem donum die gratia, d. h. die persönliche Aneignung des schuldfreien Kindschaftsverhältnisses vergißt, so stört er gerade den specifischen Charakter des christlichen Lebens, daß es ein neues Leben ist, weil es ruht auf der entscheidenden Umwendung aus dem Verhältniß des Sünders in das des Gotteskindes" (7, 899). Ohne diesen Wendepunkt im bewußten Personleben des Menschen wird die inhabitatio Dei zu der vagen, auch den Heiden geläufigen Vorstellung einer allgemeinen Immanenz des Gottesgeistes im Menschen (8, 26). Wie richtig Melanchthon hier gesehen, beweist besonders Osianders Confessio de mediatore, in welcher er allerdings im Worte der Sündenvergebung Christus ins Herz einziehen läßt; was ihm aber zuletzt übrig bleibt, das ist die unpersönliche justitia Christi, in deren reiner Substanz der Mensch mit seiner Sünde verschwindet, wie „der Tropfen im Meere", offenbar, weil ihm die remissio nicht Basis eines ethischen, persönlichen Verhältnisses zu Gott wird. Hieran reiht sich ein dritter Haupteinwurf, der dem dogmatischen Scharfsinn des Melanchthon alle Ehre macht. Osiander verlangt, „das Werk Christi soll man nicht höher achten, als die Person; darum soll man nicht sprechen, der Gehorsam werde uns zur Gerechtigkeit gerechnet, sondern die Person sei unsere Gerechtigkeit".

Aber „es kann die Person nicht ohne die Aemter erkannt werden, und soll nicht gering von Gehorsam und Amt gedacht werden, es sei ein äußerlich Leiden, das ein Ende gehabt hat. Denn in Christo sollen wir diesen allerheiligsten Willen anschauen, und diese tiefe Demuth, damit er den Vater ehret." Der persönliche Gottmensch verwandelt sich sonst in eine unpersönliche Gotteskraft. Gerade das Wesentliche und wahrhaft Persönliche an dem historischen Christus wird werthlos, wenn die justitia Christi nach Osiander Conf. de med. c. 4, keine actio aut passio, sed essentia, qualitas ist. Und wenn nicht in dem historischen Versöhnungswerk die Einigkeit des Gottmenschen erkannt wird, so „bleibt kein Unterschied der Gegenwärtigkeit göttlicher Natur in Christo und in den Heiligen" (C. R. 8, 286). Endlich hatte es Osiander für „eine sophistische und fleischliche Theologie Philippi erklärt, daß Christus durch den heiligen Geist allein in uns wirke, doch also, daß beide im Himmel bleiben, wie die Sonne im Acker und Garten wirkt". In vorsichtiger Andeutung hatte Melanchthon schon in der Antwort auf Osiandri Buch bemerkt, wie derselbe in Gefahr stehe, durch sein Drängen auf Beseitigung jeder Vermittelung zwischen Gott und Mensch auch die trinitarischen Unterschiede werthlos zu machen (7, 896*)), und führt dies (8, 286) weiter aus: Was nun Osiander von den göttlichen Personen schreibt, das mögen verständige Leser bei sich berathen, als da er spricht: Si libet adde spiritum sanctum. 8, 556: „Die Personen sind nicht vergeblich geoffenbart, haben doch auch die Heiden also gesprochen: es ist keine hohe Tugend ohne Gott." 8, 287: „Es soll auch in der Wirkung der Unterschied der Personen erhalten werden." 24, 806. Eine Anschauung, die, angeblich in dem Bestreben, die Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses zu wahren, es verschmäht, Christum durch den heiligen Geist [und die Gnadenmittel] in uns wirken

*) Und kann im Wort „wir werden gerecht" nicht allein dieser Verstand sein, wir werden gerecht durch die wesentliche Gerechtigkeit des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes, sondern wir müssen Vergebung der Sünd und Gnad mit umfassen, und den Verdienst des Sohnes, der da ist zum Erlöser gestalt unterschieden vom Vater und heiligen Geist.

zu lassen, verliert über einem ins Unbestimmte zerfließenden „Christus in uns" die historisch feste Gestalt des „Christus für uns", ebendamit die einzig sichere Grundlage, auf welcher auch dem göttlichen Innewirken sein supranaturaler Charakter gewahrt ist*). Und dieses Wirken Christi, auch des erhöhten, bildet für Melanchthon den Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins. Est quidem una efficacia aeterni Patris, Filii et Spiritus sancti: sed tamen per istam personam illa fiunt. Spiritus s. essentialiter habitat in corde tuo, sed Christus effundit spiritum in cor tuum. (25, 126.)

II.

Nichtsdestoweniger hat auch Melanchthons Theologie durch den osiandristischen Streit eine unverkennbare Weiterbildung erfahren. Im Interesse der Selbstständigkeit des Reformators darf man gewiß daran erinnern, daß derselbe erst im Laufe der funfziger Jahre zu systematischen Darstellungen der Glaubenslehre gekommen ist. Da mußten sich ihm ganz von selbst manche Lücken der bisher erreichten Begriffsbildung aufdrängen, welche sich bei der zerstückelnden Methode der Loci verborgen hatten.

Aber Veranlassung zu dieser Ergänzung, richtiger dieser Vertiefung des Schulsystems in den Vollsinn der religiösen Originalproduktionen Luthers gab jedenfalls der osiandristische Streit.

1. Dies gilt, worauf schon Thomasius in den Programmen de obedientia Christi activa hinwies, vor allem von der Voraussetzung der Rechtfertigungslehre, von der Lehre von der Versöhnung.

Die Versöhnung und der Versöhner erscheint ja in der melanchthonischen Dogmatik, ehe die Reaktion der specifisch lutherischen Schule, zu welcher wir ja auch Osiander rechnen müssen, auf sie zu wirken begann, nicht sowohl als Objekt, denn als Stützpunkt des Glaubens. Dies so sehr, daß in der prädestinatia-

*) Auf die sabellianische Consequenz des Osiandrismus macht auch Baur aufmerksam: Disquisitio in Osiandr. doctrinam, p. 20.

nischen Periode auch bei Melanchthon wie bei Zwingli — neben der mittelalterlichen Satisfaktionslehre — in Person und Werk Christi nicht sowohl eine objektive Heilsvermittelung, als vielmehr subjektiv eine Bürgschaft des Heils gesucht wird. So heißt Christus im ersten Entwurf der Loci (21, 35): Signum salvandi generis humani; in den Anmerkungen zu den Corintherbriefen von 1522: Imago voluntatis Dei, speculum in quo contemplemur tum peccati tum vitae imaginem. Voller, entsprechend der Consolidirung des Sacramentsbegriffs, bezeichnen die Loci von 1521 Christum als pignus misericordiae (21, 140, 146)*). Fragte man aber: wiefern ist Christus Bürge des Heils, so war, soweit das Prädestinationsdogma seine Consequenzen nicht geltend zu machen vermochte, die in der mittelalterlichen Tradition, aber auch von Luther dargebotene Antwort: sofern er das Heil erworben hat. Diesen Uebergang zeigt 21, 37: Semper confidat animus, deum favere nobis per Christum, qui et pignus et auctor salutis; quia Christus solus placavit patrem. Und nun erscheinen in bunter Reihe die Begriffe satisfactio (21, 159), meritum (favorem sanguine emeruit 158), gratia i. e. affectus bonus meritus per Christum (p. 54) u. a. zur Erklärung dieser Heilsbegründung durch Christus. Dieser Gesichtspunkt herrscht nun schon entschieden vor in den melanchthonischen Bekenntnißschriften. Aug. III: Christus crucifixus, ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis sed etiam pro omnibus actualibus peccatis.

Die Apologie zeigt dann auch die religiös-psychologischen Wurzeln, welche das Versöhnungsdogma im protestantischen Glaubensbewußtsein festhielten, ja neu begründeten. 69, 53: Promissio gratuita; gratuitum significat tantum per misericordiam offerri beneficium; Christi merita sunt pretium, quia oportet esse aliquam certam propitiationem pro peccatis nostris.**) Der Gedanke der Gnade und Barmherzigkeit Gottes hat etwas Allgemeines, das, namentlich wenn das Moment der

*) Ebenso Annot. in Rom. 1522 Argent.: Pignus et signum conciliati Dei, p. 18.

**) S. 24, 610: Deus est justus et vult justitiae suae satisfieri. Non vult peccatum remittere ex futilitate vel levitate.

Partikularität des Erwählungsrathschlusses zurücktrat, für sich allein das Glaubensbewußtsein noch nicht ausfüllen kann. Angesichts der düstern Realität der Sünde erscheint auch das Heil als real nur, wenn es nicht etwa bloß als Ignorirung der Sünde, sondern als Wegschaffung derselben, als Sühne gedacht wird.

Nun war aber diese Sühne in menschlichen guten Werken nicht zu finden. Das protestantische Bewußtsein hatte in dieser pelagianischen Heilslehre nur eitle Hoffahrt, keine Gewissensberuhigung, keine Gewißheit des Heils gefunden. Es konnte also jene concrete Wirklichkeit des Heils, jene Sühne nur im Werk Christi suchen, wo es die Schrift, namentlich Paulus finden lehrte. Apol. 128, 198: Quomodo igitur conscientia habebit pacem, si sentiet, quod non propter Christum, sed propter opus proprium jam placere debeat? Das praktische Bedürfniß, die Begründung des Heils nicht nur im abstrakten Heilsrathschluß Gottes*), sondern in der concreten Wirklichkeit des Menschenlebens, in Ueberwindung seiner Sünde und doch nicht in der Unsicherheit menschlichen Verdienstes zu suchen, setzt an die Stelle der ursprünglichen These 21, 35: per Christum condonari peccata in Apol. 128, 199: Quod propter Christum donetur nobis justitia et vita aeterna. Ebenso Loci 21, 742. 754: Non igitur quaerit mens in vero pavore an Deus sit misericors, sed haec est luctae epitasis, an tibi contaminato peccatis et nec velit ignoscere, et propter quod pretium. Hic necesse est vocem Evangelii audire de Mediatore.

Eine selbstständige Ausführung der Lehre von der Versöhnung nach ihrer Modalität und ihrer Voraussetzung in der Gotteslehre finden wir aber erst in der dritten Periode Melanchthons. Hier ist es aber zu viel gesagt, daß „gerade er die juristische, Strafe fordernde Gerechtigkeit zur Grundbestimmung macht, welche nur durch das Opfer Christi in Gnade umgebogen wird“**).

*) Auf dieses arcanum consilium divinitatis blickt Melanchthon öfter zurück, aber dasselbe hat sich erst im Heilswerk Christi verwirklicht (24, 662), da es sich eben um eine in der Menschheit zu vollbringende Genugthuung handelt (24, 610).

**) Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I, 211.

Dies ist so wenig der Fall, daß wir bei ihm nicht selten der mystischen Anschauung des Athanasius begegnen, welche „das Wesentliche der Versöhnung schon in die Menschwerdung Gottes setzte, sofern in ihm Göttliches und Menschliches eins würde und die Menschheit ein neues Lebensprincip durch göttliche Mittheilung in sich aufnahm" *). So 7, 1125: Quae angelorum sapientia perspicit, quale sit foedus naturae divinae et humanae in Mediatore? Tota haec natura humana funditus periiset, nisi massam nostri generis Filius Dei sibi copulasset, in qua nos miseros gestat et servat. 24, 449. Ebenso 22, 90 sq.; 23, 342. Denn der das wesentliche Ebenbild Gottes ist, mußte das göttliche Ebenbild auch in uns herstellen (25, 19; 24, 77).

Aber auch wo Melanchthon der juridisch-ethischen Dialektik des Paulus folgt, macht er den Anfang nicht von der Gerechtigkeit, sondern von der Liebe Gottes **).

Das Erste in Gott ist die Liebe (23, 385), welche schon in der Schöpfung die Strahlen der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit in den Menschen ergossen, ihn zum Tempel Gottes bestimmt und im Menschengeschlecht eine Gemeinschaft der Gottebenbildlichkeit — das Reich Gottes oder die Kirche gegründet hat (21, 610). 23, 239: Essentia optima voluit habere opera, in quae rivulos suae sapientiae et bonitatis spargeret et a quibus vicissim celebraretur.

Der Exponent dieses schon durch die Schöpfung begründeten Liebesbundes zwischen Gott und der Menschheit ist das Gesetz, die Gott ebenso wie dem Menschen immanente Idee der Gerechtigkeit. 21, 1077: Sapientia aeterna et immota in Deo et norma justitiae in voluntate Dei, quae est patefacta rationali creaturae, obligans omnes rationales creaturas ut sint conformes illi normae Dei, et damnans omnes qui non congruunt ad illam normam. Denn alles Gesetz verpflichtet entweder zum Gehorsam oder zur Strafe (21, 1042. 24, 384). In der Strafe wird die göttliche Gerechtigkeit, Gottes unveränderlicher Wille gewahrt (23, 549. 10, 110). 25, 174: Est poena

*) Baur, Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 189.

**) Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus II, 185.

universaliter confirmatio legis. Da also die Menschen den Gehorsam nicht geleistet haben, so mußten sie entweder in der Strafe untergehen, oder ein anderer mußte die Strafe büßen. Denn Gottes Wille, obwohl ein Wille der Liebe, ist doch kein grundloses, wandelbares Wollen. 21, 1043: Non remissa sunt peccata in voluntate Dei aliqua mobilitate sine caussa (ex futilitate vel levitate 24, 610), sed intercessit magna compensatio propter justitiam Dei. Der Gedanke der Strafstellvertretung wird nach seinen psychologischen Schwierigkeiten erwogen 24, 660: Sensit iram Dei, quam nulla creatura sustinere posset. Laboratne conscientia Filii Dei? Ita; conscientia non sui delicti sed quia translatum est in eum nostrum peccatum et onus. Ipse sustinet iram, quasi ipse fecisset tua et .mea peccata. Hoc est incomprehensibile quidem. Es wird dann darauf hingewiesen, daß es menschlich sei, am gemeinen Wohl und Wehe theilzunehmen. So ist der Sohn Gottes aus unermeßlicher Liebe zum Menschengeschlecht unser Fürbitter geworden (24, 662). Hier fügt sich nun der interessante Abschnitt der Explicatio Symboli Niceni ein; 23, 338: de causis impulsivis et finalibus quare Mediator sit Deus et homo. Es ist der von Gerson*) und dann von Luther entwickelte Gedanke eines temperamentum justitiae et misericordiae, welcher hier der Versöhnung zu Grunde liegt. Der Gerechtigkeit mußte Genüge geschehen, damit die Barmherzigkeit wirken konnte und zwar durch einen aus dem Menschengeschlecht, denn dieses hatte gesündigt, Gott aber mußte der Versöhner sein, denn keine Creatur hätte für sich allein den Zorn Gottes tragen und der strafenden Gerechtigkeit die Ehre geben können. Ebenso 23, 441; 24, 609. 610. 612; 24, 56. Recipit Deus genus humanum, immensa misericordia, sed ita recipit, ut simul velit suae justitiae satisfieri; hoc mirabile temperamentum justitiae et misericordiae in Deo diligentissime considerari debet (24, 78). Es ist dies die strenge, dem orthodoxen Protestantismus eigenthümliche Strafstellvertretungstheorie. Es ist aber zu beachten, daß sie bei Melanchthon wie bei Luther nicht in einseitig juridischer Fassung

*) Ritschl a. a. O. I, 207.

erſcheint, ſondern immer wieder ethiſch-religiöſe Elemente in ſich aufnimmt. Es ſtehen ſich Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht unvermittelt gegenüber, wenn Geſetz und Barmherzigkeit nach 23, 239 rivuli sapientiae et bonitatis ſind; und ſo iſt die Liebe Gottes Urſache wie der Schöpfung ſo auch der Erlöſung (23, 385). Hujus mirandi operis hanc esse principalem causam impulsivam, videlicet dilectionem erga nos (15, 83). Ferner wird auch in der Strafſtellvertretung das Willensmäßige hervorgehoben. Der Mittler gibt darin dem gerechten Gott die Ehre (23, 339), iſt nicht nur Opfer, ſondern auch Prieſter, wie denn immer der Stand der Erhöhung und der Erniedrigung für das prieſterliche Amt Chriſti zuſammengefaßt werden. 21, 424. 743: Vult te intueri filium Dei, Mediatorem interpellantem pro nobis et statuere quod tibi remittuntur peccata propter illum ipsum Filium qui fuit victima. In dem Opferbegriff wird allerdings in unhiſtoriſcher Weiſe ausſchließlich die Strafſtellvertretung betont, z. B. 15, 16. 46. Dagegen tritt das Willensmäßige im Verſöhnungswerk hervor in den auch ſpäter wiederkehrenden Begriffen meritum (22, 325), pretium (23, 339. 441) = λύτρον (21, 1042), hauptſächlich aber im Begriff des Mittlers, der Genugthuung und Erlöſung zuſammenfaßt, z. B. 15, 1322 zu 1 Tim. 2, 5: Ille mediator est Deus ut sit aequivalens pretium, ut possit sustinere iram aeterni patris, vincere mortem, reddere justiciam et vitam, opitulari et sanctificare (22, 91), und im Begriff des Prieſters, in welchem auch der Uebergang zur obedientia activa gewonnen wird; z. B. 15, 385 zu Joh. 17, 19: Ad officium sacerdotis pertinet non solum offerre aliquid, sed mens accedat orans pro eo, pro quo fit sacrificium et testificans se pro illo hanc obedientiam praestare. Damit war man zum Begriff der obedientia activa geführt; denn an der obedientia passiva = poena vicaria konnte man ſich nicht mehr genügen laſſen, nachdem Oſiander die in der kirchlichen

*) Causa impulsiva quare Deus filium miserit est immensa misericordia (24, 609. 675).

Gemeinlehre noch ungelöſte Frage in den Vordergrund ſtellte, was denn unter der justitia Christi, die in der Rechtfertigung unſere Gerechtigkeit werden ſoll, zu verſtehen ſei. Es konnte nicht mehr genügen, hierunter nur das ſühnende Leiden zu verſtehen, wenn doch die Wirkung der justitia Christi in ihrer Uebertragung auf uns nicht bloß in dem Negativen der Sündenvergebung beſtehen ſollte. Der hiedurch ſollicitirte Fortſchritt konnte aber nur in der Aufnahme des Gedankens von Luther beſtehen, daß für die Werthbeſtimmung des Erlöſungswerks der Begriff der Verwirklichung einer vollkommenen Lebensgerechtigkeit, ſündloſer Gottgefälligkeit, Vollkommenheit im Gebiet und unter den Bedingungen menſchlichen Daſeins ein dem Begriff der Sühne nicht irgendwie untergeordneter, ſondern vollkommen gleichberechtigter Ausdruck ſei. Dieſer Begriff wurde aber nicht bloß von den Gneſiolutheranern aufgenommen *). In der Schule Melanchthons finden wir ihn bei Juſtus Menius **). Aber auch bei Melanchthon ſelbſt finden wir ihn klar herausgearbeitet. Ihm hat der aktive Gehorſam Chriſti allerdings zunächſt die Bedeutung, dem Leiden Chriſti den Charakter freiwilliger Hingabe, eines gottgefälligen Opfers, einer Sühne zu verleihen. Enarr. symb. Nic. 23, 339: In poena, quae debet esse placatio, oportet punienti tribui laudem justitiae. Aber hierin geht die Bedeutung der vollkommenen Geſetzeserfüllung Chriſti nicht auf. Vgl. Postilla M. in C. R. 25, 176: Quomodo implet Christus legem? Quatuor modis, primum sua ipsius obedientia, nam lex non frustra fuit edita. Et oportuit esse hominem, qui satisfaceret legi. Id praestitit Christus, qui dolus in genere humano perfecte et integre servavit legem. Secundo derivata in se poena, quae debuit esse pretium pro aliis. Tertio legem restituendo in nobis, recipimur, enim propter ipsum gratis, sed recipimur non, ut maneamus in peccatis, sed ut restituantur in nobis justitia et vita aeterna. Quarto legem docendo, interpretando. Ebenſo 25, 19.

---

*) Wie Thomaſius (De obed. act. I, 23) annimmt.

**) S. Thomaſius l. c. II, 9. Ritſchl in Jahrb. für deutſche Theol. 1857, S. 815.

Hier gehören der erste und dritte Gesichtspunkt offenbar ganz andern Gedankenreihen an, als die herkömmlichen Begriffe des zweiten und vierten Satzes*). Jene werden denn auch in einer inneren Verbindung mit einander stehen. Es ist bemerkenswerth, wie hier der in der flacianischen Entwickelung der obedientia activa so störende Gedanke ganz fehlt, es könne dieselbe uns zugerechnet werden, weil Christus sie für seine Person nicht schuldig gewesen sei. Melanchthon constatirt ja aber, daß in Christo ein Mensch, also ein zur Gesetzerfüllung verbindliches Subjekt vorhanden sei, welches das Gesetz erfüllt hat. Fragt man nun, welchen Werth dies in Gottes Augen hat, so liegt die Antwort in dem Satz: quia lex non frustra fuit edita, d. h. weil dadurch der gottgewollte Zweck der Menschheit — dies ist ja das Gesetz, nicht ein bloßer liber poenitentialis — seine urbildliche Erfüllung gefunden hat**). Und fragt man weiter: wie kommt uns dieser vollkommene Gehorsam zu Gute, so ergiebt sich die Antwort aus der Combination von 1 und 3: einmal dadurch, daß in ihm eine gottgefällige Lebensthat in die Menschheit eingetreten ist, welche auch in uns thatbegründend wirkt; sodann aber auch ideal, in mente Dei, sofern nunmehr das Wohlgefallen Gottes auf der Menschheit ruht, weil in jener urbildlichen Verwirklichung des gottgeordneten Zweckes der Menschheit die productive Causalität der allgemeinen Verwirklichung jenes Zweckes gegeben ist. Dieser Sinn der justitia Christi, die Ergänzung des Satisfaktionsbegriffes, die in ihm enthalten ist, wird für Melanchthon durch folgende Stelle sicher verbürgt. Praef. in

*) Diese kehren freilich auch sonst wieder. Christi Gesetzeserfüllung kommt uns zu Gute, weil er sie für sich nicht schuldig war (24, 242).

**) Dies aber so, daß hieraus auch für uns die Kraft zur Erfüllung des Gesetzes fließt. Denn die Consequenz, daß Christi stellvertretende Genugthuung, die er dem Gesetz leistet, uns von der Erfüllung des Gesetzes dispensire, lehnt Melanchthon ausdrücklich ab. Jene Genugthuung — namentlich in der poena vicaria — ist eine Bestätigung, nicht eine Aufhebung des Gesetzes (25, 175) und positiv: Hujus justitia tibi donatur ut sis propter eum justus et acceptus, et ne sit imputatio tantum manente peccato et morte, hic justiciam et vitam aeternam in nobis efficit (25, 355).

II ep. ad Corinth. von 1551. C. R. 15, 1199: Nihil gloriosius est quam justitia Dei, i. e. quoddam placens Deo et congruens cum voluntate Dei. Filius est sine peccato, et essentia est justus et habet deinde obedientiam perfectam. Cum ipse justus sit justicia Dei, id nobis tribuit imputatione, postea etiam consummatione. Aehnlich Enarr. in ep. ad Roman. von 1556 zu Rom. 5, 15sq.: Gratia superat dupliciter, et imputatione et effectu, quia in illis ipsis habitat Deus et existunt novi motus in eis. C. R. 15, 923; 25, 777 eignet sich Melanchthon das Wort Justins an: nobis Christus lex est; id fit imputatione suae obedientiae, inchoatione et consummatione, quia est in nobis efficax, ut in nobis lex inchoetur et compleatur in vita aeterna; Christus ist also das auch in uns wirksame Urbild des Guten.

Daß dem Melanchthon namentlich die Anschauung von dem organischen Zusammenhang Christi mit der Menschheit als ihres Hauptes nicht fremd war, das beweist auch sein Votum in der ebenfalls von Osiander neu angeregten Frage: An Christus missus fuisset, si homo non esset lapsus? Cons. lat. II, 369: Argumenta multa sunt non levia, quae movent ut existimandum sit τὸν λόγον assumturum humanam naturam, etiamsi homo non esset lapsus, quia propter hunc filium Deus condidit aeternam ecclesiam. Hiemit steht es nun im Zusammenhang, wenn der Gehorsam Christi doch nicht bloß ideal, in der göttlichen Imputation, sondern auch real in ethischer Wirkung auf uns übertragen gedacht wird. C. R. 8, 288: „Darauf wirket er Gehorsam der heiligen Gerechtigkeit, nicht daß die Person Vergebung der Sünden habe und gottgefällig sei; sondern darum, daß derselben Gleichheit mit Gottes Gesetz anfanget." Aber allerdings bleibt der specifische Unterschied von allem Osiandrismus, nämlich die entschiedene Ueberordnung jenes idealen Moments über das reale, d. h. die Erkenntniß, daß das Heilsbewußtsein nicht ruht auf dem Maß unseres realen Zusammenhangs mit Christo, der justitia Christi in uns, sondern auf der in Gottes Rechtfertigungsurtheil definitiv gesetzten Beziehung Christi auf uns, darauf daß Gott uns in Christo wohlgefällig anschaut,

damit jener reale Zusammenhang sich mehr und mehr verwirkliche *).

2. a) Diesen Hauptpunkt, um den es sich dem positiven Protestantismus ursprünglich bei der Rechtsfertigungslehre gehandelt, die Frage, die ihm selbst sein Dasein gegeben hatte, läßt sich denn Melanchthon auch durch die Einwürfe Osianders nicht in den Hintergrund drängen, die Frage, wodurch die unverrückbare Heilsgewißheit, „der Trost der Gewissen" begründet und erhalten werde, oder, wie Melanchthon dies concret (8, 555) ausdrückt: „ob Josef ist gerecht geworden d. h. gottgefällig und hat Vergebung der Sünden von wegen seiner Tugenden oder von wegen der Inwohnung der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes, oder von wegen des Gehorsams, dadurch der Mittler Gott versöhnt hat". Aber in dieser Fragestellung zeigt sich doch der Fortschritt der Entwickelung. Der kirchliche Protestantismus setzt sich in dieser Fragestellung auseinander nicht bloß mit der katholischen Lehre (daß wir gerecht werden durch unsere Tugenden) sondern auch mit der aus seinem eigenen Schoß gebornen Mystik, welche auf die Inwohnung Gottes und Christi drängt, dabei aber übersieht: non est inhabitatio, nisi fide accepta sit consolatio (8, 583). Deßhalb (8, 555) „ist der Glaube und das Vertrauen auf den Herrn Christum gebaut und auf den Gehorsam als die Ursache, darum dich Gott gerecht spricht, nicht auf die folgende Wirkung". So sehen wir den kirchlichen Protestantismus, wie er auch in dieser Periode noch durch Melanchthon bestimmt ist, mit innerer Nothwendigkeit darauf gedrängt, den sicheren Grund des Heils zu suchen nicht in dem „Christus in uns", der immer eine relative Größe bleibt, sondern in dem Christus für uns, d. h. der historischen Lebensthat Christi, deren Wirkung und Beziehung

*) In dem Grade, als die Lehre vom Werk Christi ausgebildet wird, wird dasselbe auch zum Wendepunkt der Heilsgeschichte, und wird deutlicher gelehrt, daß die alttestamentlichen Frommen gerechtfertigt werden propter fidem in venturum Christum (so 24, 51). Das A. Test. verhält sich wie Verheißung zur Erfüllung. Auf die Frage, was hat Christus Neues gebracht, wenn schon die Väter des A. Test. die Versöhnungsgnade empfangen, ist mit Irenäus zu antworten: Attulit se ipsum et implevit illud sacrificium, propter quod patres illi reconciliati sunt Deo.

auf uns das Gnadenverhältniß uns erschließt. Diese Beziehung geschieht aber principaliter in foro Dei, durch göttliche Imputation. So findet die Weiterbildung der kirchlichen Rechtfertigungslehre ihre doktrinelle Ausprägung eben in einer veränderten Fassung des Begriffes der imputatio. Das ist die signifikante Observation, welche eine Vergleichung der melanchthonischen Schriften vor und nach dem Ausbruch des osiandristischen Streites ergibt, daß in jenen fast nie, mit Ausnahme der Apologie, der später geläufig gewordene Ausdruck gebraucht wird, es werde uns die Gerechtigkeit Christi zugerechnet, sondern daß es stets heißt: es werde uns Gerechtigkeit zugerechnet um Christi willen (24, 484). Dagegen heißt es Praef. ad 2. ep. ad Corinth. 15, 1200 von 1551: Christus ipse tanquam vestem mihi circumdat suam justiciam quae mihi imputatur und Enarr. in Rom. 1556 (15, 893): Imputari nobis obedientiam mediatoris, propter quam habemus remissionem et acceptationem (24, 604). Das scheint ein sehr unbedeutender Unterschied zu sein. Der letztere Ausdruck bezeichnet das Gnadenurtheil Gottes unter der bildlichen Form, daß Gott uns eine Leistung im Schuldbuch gutschreibt, wie wenn wir sie geleistet hätten, obgleich wir sie nicht geleistet haben, dasselbe Gnadenurtheil wird nur unter einem andern Bilde im ersten Ausdruck als Uebertragung einer fremden Leistung bezeichnet, durch welche ein freisprechendes Urtheil ermöglicht sei. Und es ist ja zuzugeben, daß diese Fassung der Imputation von der sedes doctrinae (Rom. 4, 3. 5) ihrem Wortlaut nach sich entfernt. Aber wenn doch eben in dieser Stelle die dialektische Umbiegung der Gesetzeskategorien in den Gnadenstandpunkt sich darstellt, und wenn beide Fassungen des Imputationsbegriffes insofern etwas Paradoxes behalten, daß sie einen Gnadenakt Gottes in juridische Form kleiden, so dürfte die Vorstellung einer imputatio justitiae Christi dem tiefern Sinn der pauliniſchen Lehre insofern näher kommen, als derselbe eben in dem Grundgedanken zu suchen ist, daß der Lebenszusammenhang mit dem persönlichen Erlöser das Heil des Menschen begründet. Und wenn gerade von Melanchthon der Begriff justitia Christi mit obedientia Christi erklärt wird, so entspricht auch dies dem pauliniſchen Typus, da gerade in ihm der Erlöser eben in seiner historischen Lebens- und Leidens-

that, worin die göttliche Gnade ihre ethische Vermittelung findet, in das Centrum des Glaubens gestellt wird. Man vergleiche die Formel der fortgebildeten melanchthonischen Rechtfertigungslehre Enarr. in Rom., C. R. 15, 895; 24, 216: Sumus justi propter Christum imputata nobis ipsius justitia quam praestitit in agendo et patiendo — mit paulinischen Stellen, wie Rom. 5, 18; 2 Cor. 5, 21 *). Und das Bewußtsein davon, daß es sich bei der imputatio um eine immer dem Gedanken relativ inadäquate und äußerliche Form handelt, finden wir bei Melanchthon entschieden mehr als bei späteren Dogmatikern. Es zeigt sich dies darin, daß Melanchthon die Vorstellung des Rechtsspruches gar mannigfaltig variirt. Am einfachsten, ohne Beiziehung des Begriffs einer Gerechtschätzung heißt es (15, 895): imputari nobis obedientiam mediatoris, propter quam habemus remissionem et acceptationem. (23, 452. 178.) Anderwärts verwendet Melanchthon den im osiandristischen Streit zu Ehren gekommenen Gedanken, daß das Heil doch nicht eine bloße Uebertragung fremder Leistung, sondern eine persönliche Lebensgemeinschaft mit Christo ist, den Gott im Rathschluß seiner Gnade uns zueignet. Da heißt es denn 22, 333: „So ist nun in diesem sterblichen Leben die Gerechtigkeit vor Gott, damit wir gottgefällig sind, die Gerechtigkeit des Herrn Christi, welche uns zugerechnet wird. (Rom. 5, 19.) Also sind wir mit fremder Gerechtigkeit bekleidet, obgleich unsere Natur selbst Gott noch nicht gleichförmig ist, so ist doch der Mittler in seinem ganzen Gehorsam Gott gleichförmig und deckt unsere Sünden mit seiner Gerechtigkeit." Aehnlich Ex. Ord. 23, p. LII: „Es wird uns des Herrn Christi Gerechtigkeit zugerechnet, daß wir gottgefällig sind, darum daß sein Gehorsam und Leiden für uns die Bezahlung ist." Aber es heißt dann auch wieder ganz einfach (Post. 24, 580): Quod simus justi non propter nostram justitiam sed quod simus dilecti in dilecto, i. e. justi propter obedientiam filii in hac vita, nach Ephes. 1, 6; C. R. 23, 385. Explic. Symb. Nic. 23, 451:

*) Auf diese Stellen beruft sich Melanchthon selbst 10, 816, wo er den Einwurf beantwortet, daß nirgends in der Schrift gesagt sei expressis verbis: Christi justitia nobis imputatur.

Justificatio est ex non habente Filium fieri habentem Filium, vergl. mit p. 454: qui habet filium, habet vitam.

b) Der identiſche Gedanke in allen dieſen Formen iſt: unſer Verhältniß der justitia ruht darauf, daß Gott uns in Chriſto und deßwegen wohlgefällig anſchaut; das Verhältniß der Gerechtigkeit ruht auf dem Rechtfertigungsurtheil, das justum esse auf dem justum reputari. Hier erhebt ſich nun aber die ſchwierige Frage nach dem zeitlichen Verhältniß der fides justificans und des göttlichen Rechtfertigungsurtheils, auf deren Bedeutung Ritſchl*) und Dorner**) zur Kritik der lutheriſchen Rechtfertigungslehre hingewieſen haben.

Für die lutheriſche Dogmatik ſchon ſeit Chemnitz ſtellt ſich dieſes Verhältniß ſo: Chemnitz Loci Frankfurt 1690 II, 233: Primo conscientia peccatoris per legem sistitur coram judicio Dei, accusatur, convincitur. 2. Cor hoc modo contritum anxie circumspicit, an et quomodo possit a lata sententia damnationis liberari. 3. Deus, qui dives est misericordia, proposuit propitiatorium in sanguine Christi, et qui supplices confugiunt ad thronum gratiae, illos absolvit a lata sententia damnationis et imputatione filii sui quam apprehendunt, justos pronunciat. Alſo das Rechtfertigungsurtheil in foro Dei wird in einem einzelnen Zeitmoment, an einem beſtimmten Stadium des ordo salutis gefällt, nämlich dann, wenn die fides specialis im Herzen des Sünders ſich entwickelt hat. Bei dieſer Faſſung ergibt ſich aber ein vitiöſer Zirkel: „Die justificatio, das Urtheil Gottes über den Sünder iſt als Grund und Vorausſetzung der regeneratio zu denken. Nun iſt die Bedingung der justificatio der Glaube. Der Glaube aber wird erſt durch die regenerative Kraft des heiligen Geiſtes hervorgebracht.“ (Ritſchl a. a. O., S. 827)***). Fragen wir, wie Melanchthons Rechtfertigungslehre zu dieſer ſchwierigen Frage ſich ſtellt, ſo laſſen ſich aus allen Zeiten Stellen

---

*) Zuerſt Jahrb. für deutſche Theol. 1857, S. 799.

**) Geſch. der prot. Theologie, S. 579 ff.

***) Die verſchiedenen Löſungsverſuche, welche die neuere Dogmatik für dieſe Schwierigkeit aufgeſtellt hat, ſiehe in meiner Abhandlung in Jahrb. für deutſche Theol. 1870, S. 625 ff.

genug bei ihm nachweisen, wonach die Bildung des freisprechenden Urtheils in mente Dei zu ihrer Voraussetzung das aktuelle Vorhandensein der fides salvifica hat. So die zusammenhängende Beschreibung des Vorgangs der justificatio; vergl. Loci von 1535, (21, 421): Mens perterrefacta agnitione peccati statuere debet remitti sibi peccata gratis propter Christum. Cum hoc modo fide se mens erigit, donatur remissio peccatorum et reconciliatio. 15, 501: Evangelium jubet statuere, quod propter mediatorem certo nobis donetur remissio peccatorum. Cum hac fide nos erigimus, consequimur remissionem peccatorum et reputamur justi. Vergl. Loci von 1543, S. 213; von 1546, S. 237. C. R. 15, 510. Opp. ed. Bas. 2, 189. Dabei tritt dann jenes widersprechende Verhältniß der Begriffe Glauben, Rechtfertigung und Wiedergeburt offen hervor, wenn in diesem Zusammenhang, wo der Glaube bereits als Voraussetzung der Rechtfertigung gedacht ist, constant fortgefahren wird: cum justificatione conjuncta est donatio spiritus sancti, qui non tantum unam virtutem, fidem, sed etiam ceteras inchoat. Hier tritt der Widerspruch so offen zu Tage, daß er auch durch die Auskunft nicht verdeckt wird, es sei im Sinn des Reformators eben zu unterscheiden zwischen conversio (d. h. contritio und fides), welches Voraussetzung der justificatio wäre, und regeneratio (d. h. Erweckung der dilectio und nova obedientia) als Folge der Rechtfertigung. Denn auch der Glaube wie die andern Tugenden erscheint in der eben angeführten Stelle als Werk des heiligen Geistes, der doch erst nach der Rechtfertigung mitgetheilt werden soll. Auch aus der letzten Periode der melanchthonischen Dogmatik lassen sich Stellen beibringen, welche ganz so klingen, als erfolgte die göttliche Imputation und die mit ihr gegebene Sündenvergebung erst dann, wenn der Mensch glaube, daß sie erfolge. Der These Osianders, daß die Sündenvergebung schon in der vollbrachten Versöhnung für alle gesetzt sei, nur nicht der positive Akt der Gerechterklärung, setzt Melanchthon den sehr entschiedenen Satz entgegen: Horribilis impietas est dicere, omnibus hominibus, etiam non credentibus, remissa esse peccata. Tum primum remittuntur homini peccata, quum fide statuunt, sibi remitti illa, propter mediatorem (8, 580; 23, 451). Auch

das Verhältniß von Rechtfertigung und Wiedergeburt bleibt dasselbe. Der oben angedeutete Unterschied von conversio und regeneratio scheint angedeutet z. B. Explic. Symb. Nic. 23, 453: Damnamus Pelagianos, qui finxerunt, homines sine regeneratione posse Legi satisfacere et mereri reconciliationem. — Initium est ab auditu Evangelii, cum in conversione voce Evangelii nos sustantamur, Pater nos recipit per misericordiam et per Christum spiritum effundit in corda, ut tales motus habeamus qualis ipse est.

Aber dann ist regeneratio und conversio wieder identisch, dieselbe Folge der Rechtfertigung (23, 461): sic fieri justificationem fide, ut simul fiant regeneratio et vivificatio. Haec mutatio est regeneratio seu vera conversio ad Deum. Gerade darin, daß es bei Melanchthon noch zu keiner explicirteren Gestalt des ordo salutis und zu keiner genaueren Bestimmung des Verhältnisses der Rechtfertigung zum ordo salutis kam, darin liegt der Grund, daß oben genannte Schwierigkeit noch nicht gefühlt wurde. Und hiezu kommen mitbestimmend noch zwei Eigenthümlichkeiten der melanchthonischen Anschauung von der Heilsordnung, soweit sie überhaupt entwickelt ist. Es ist bekannt, wie als der erste anstößige Punkt in der melanchthonischen Dogmatik schon in den Visitationstiteln das gerügt wurde, daß es nur die Schrecken des Gesetzes seien, wodurch die Buße zu Stande komme. Damit kreuzt sich später allerdings eine andere Betrachtungsweise, wonach auch das Evangelium eine praedicatio poenitentiae ist. Aber jener erste Gesichtspunkt bleibt doch vorherrschend, und da konnte sich dann die Erkenntniß verbergen, daß es doch die Gnade ist, die auch in den terrores conscientiae wirkt; und so konnte der Schein entstehen, als wäre der Mensch vor dem Aufleuchten der fides justificans nur ein Objekt des göttlichen Zorns und als ginge auch in mente Dei erst mit der Entstehung des Glaubens eine dem Sünder günstige Umänderung vor sich. Ferner ist mitwirkend der synergistische Schein, der auf der melanchthonischen Heilsanschauung liegt. Wenn der objektive Faktor des Heils constant als promissio gratiae, der subjektive als facultas se applicandi ad gratiam bezeichnet wird, so scheint beides so sich zusammenzureimen, daß als der Inhalt des Evangeliums

sich ergäbe: Gott werde uns gnädig sein, wenn wir — unklar aus welchen Kräften — glauben.

So bleibt die Stellung des göttlichen Rechtfertigungsurtheils zum ordo salutis eine schiefe, mindestens unklare. Aber die Tendenz der melanchthonischen Dogmatik geht doch entschieden dahin, das Gnadenurtheil Gottes über die Sünder als die „überzeitliche Grundlage für den ganzen Heilsproceß" festzuhalten. Das bezweckt schon die in den Loci von 1521 so signifikant hervortretende Unterscheidung von gratia und donum, von denen die erstere als favor, quo Deus Christum complexus est et in Christo et propter Christum omnes sanctos, alles subjektive Innewirken Gottes im Menschen erst ermöglicht (21, 158). In späteren Schriften wird allerdings die gratia ganz in den zeitlichen Heilsproceß hereingezogen, sofern das Wort erklärt wird: Acceptatio promissa cum qua conjuncta est donatio spiritus sancti (21, 423; 15, 511). Aber es treten dann andere Gedanken hervor, welche den ursprünglichen Sinn der Lehre sicherstellen. So die constante Erklärung des sola fide, daß der Glaube als eine Bedingung nicht für das objektive Zustandekommen des göttlichen Gnadenurtheils, sondern nur für die subjektive Aneignung desselben, nicht als causa impulsiva minus principalis, sondern in Wahrheit nur als ὄργανον λητικόν gefordert sein soll *). Allerdings in den Annotationes in ep. ad Romanos von 1522 heißt es D. 1: Ex eo, quod creditur, Deus placatus nobis et reconciliatus est, non remittit noxam manducatio in coena Domini, sed quia credis remitti noxam, ideo placatur Deus. Aber schon der Commentar zum Römerbrief beseitigt dies Mißverständniß, das ja deutlich genug als falsche Antithese zu der katholischen Heilslehre sich darstellt. S. 11: Cum audis, fide nos justificari, non cogites, ideo nos fide justificari, quia sit virtus in nobis digna, quam approbet Deus, aut quia alias virtutes pariat, sed objectum ostendi extra nos. Fides enim significat fiduciam misericordiae promissae propter Christum. Et tamen haec misericordia non potest apprehendi nisi fide. Damit vergleiche

*) Cf. 24, 82: Fides est instrumentum quo fit applicatio Christi. Ebenso Loci 21, 785 sq.

die positive und negative Erörterung der Exclusio 21, 421: Si judicandum esset, tum demum nos habituros esse remissionem peccatorum, cum contritio aut dilectio sufficiens esset, adigenetur animus ad desperationem. 423: Haec particula exclusiva totam causam beneficii transfert in misericordiam; wozu 15, 515 noch beifügt: correlativas esse sententias: per misericordiam et fide nos justos esse, sed necesse est fidei mentionem fieri, quia oportet aliquem motum esse quo accipimus munus et nobis applicamus.

Das göttliche Gnadenurtheil erfolgt nicht, weil der Mensch glaubt, es ist vorhanden, seit Christus der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist, in welchem als dem Bürgen und Mittler Gott die Menschheit als versöhnt anschaut und wird in dem Evangelium dem Menschen mitgetheilt, damit er glaubt. Das ist die constante Lehre auch der Loci. 21, 414: Ideo Christus nobis donatus est et factus hostia, ut propter ipsum certo statuamus nos placare patri. Evangelium est promissio, in qua Deus nos pronuntiat justos, modo ut credamus. (Vergl. Loci von 1543, S. 200, von 1546, S. 222 sq., C. R. 10, 816.) Als die überzeitliche Grundlage des Heilslebens erscheint das göttliche Rechtfertigungsurtheil auch da, wo es sich um den Grund der Heilsgewißheit des schon Wiedergebornen handelt, was später justificatio justi heißt (und was ja nach Ritschl der ursprüngliche Gedanke der Rechtfertigungslehre sein soll). 15, 805: Altera quaestio hic agitatur; postquam homo conversus est, et jam accensa in eo nova spiritualitas, monachi dicunt eum justum esse post conversionem hac novitate. Tamen multae sordes haerent in converso, semper manet mediator velut umbraculum tegens nostras sordes et propter ipsum nos certo recipit aeternus pater. Also für den Anfang wie für den Fortgang des Heilslebens gilt es gleichermaßen, was wir mit einer Stelle der deutschen Loci als den abschließenden Gedanken der melanchthonischen Rechtfertigungslehre bezeichnen können (22, 333). „Desselbigen Mittlers ganzer Gehorsam von seiner Menschwerdung bis zu seiner Auferstehung ist die hohe wahrhaftige Gerechtigkeit, die Gott gefällig ist, der Verdienst für uns, darum uns Gott unsere Sünden vergibt und uns also annimmt, daß er uns die Gerech-

tigkeit zurechnet um des Sohnes willen. Wir müssen aber diese zugerechnete Gerechtigkeit mit dem Glauben ergreifen." Die so im überzeitlichen Rechtfertigungsurtheil (imputatio justitiae Christi) uns bereits zugewendete Heilsgnade wird uns im zeitlichen Heilsproceß durch die Gnadenmittel resp. den in ihnen wirkenden Christus zu persönlichem Besitz dargeboten, von der fides justificans angeeignet, wodurch es zur justificatio im passiven Sinn, zum persönlichen Eintritt in den Gnadenstand kommt; s. Explic. Symb. Nic. 23, 449: Justificatio est acceptio remissionis peccatorum et reconciliationis personae coram Deo, quae acceptio fit fide in qua fit vivificatio per Filium Dei. Daß Melanchthon in dieser Weise zwischen dem göttlichen Rechtfertigungsurtheil und der Zueignung desselben einen Unterschied sucht*), darauf deutet auch das Verhältniß der Begriffe justum reputare und pronunciare. Beide stehen synonym in der Worterklärung, die Melanchthon von justificare seit 1532 gibt. In Hebraica phrasi usitata est justum pronuntiare vel reputare. Aber ein Unterschied zeigt sich darin, daß sehr häufig das Evangelium als das Organ bezeichnet wird, durch welches das justum pronunciare erfolgt, was von der imputatio, reputatio nicht gesagt wird; z. B. 21, 414: Evangelium etsi concionatur de poenitentia et de bonis operibus, tamen continet beneficia Christi, quae est propria et praecipua evangelii doctrina; gratis enim remittit peccata et pronunciat justos, etiamsi legi non satisfecimus. Ganz das Gleiche gilt dem Wesen nach von den Sacramenten. Sie sind nach 22, 450 „Jedem insonderheit Zeichen und Unterpfand göttlicher Gnade und Application, und Zueignung der Gnade, welche in den Verheißungen fürgetragen werden". Sie sind dies als feierlicher Vollzug des die Sündenvergebung enthaltenden Wortes der Gnade; sie sind aber auch

*) Auch in der Anschauung vom Werk Christi reflektirt sich dies, nach Rom. 4, 25: Discernit Paulus meritum Christi et distributionem meriti. Tota obedientia Christi est pretium pro nostris peccatis et propitiatio. Reviviscit autem Christus ut regnet ac nobis merita sua adplicet. Dies geschieht in foro Dei durch Fürbitte bei dem Vater, in ecclesia durch die Spendung der Gnadenmittel (15, 904. 610).

ein dem Einzelnen gegebenes Unterpfand der Gnade, externi ritus, additi promissioni ut privatim commonefacerent utentes de voluntate erga Dei nos (21, 862). Deßwegen heißt das geistliche Amt ein ministerium remittendi peccata et distribuendi remissonem peccatorum per sacramenta (ibid.). Die sündenvergebende Thätigkeit der Kirche ist also nichts Anderes als die Application der einen göttlichen Rechtfertigungsgnade, welche der barmherzige Gott auch über den gefallenen Christen schirmend walten läßt, so lange sie nur diesen Schutz nicht in beharrlichem Unglauben von sich stoßen. Deßwegen betont Melanchthon (Catech. pueril. 23, 188), daß in der Absolution — als Privatabsolution gedacht — nicht der Mensch, sondern Gott die Sünden vergebe, wie denn im locus de justificatione deutlich zu sehen, daß Melanchthon die Aneignung der Sündenvergebung keineswegs auf die kirchliche Zudienung derselben beschränkt denkt (vergl. 24, 752. 757).

Aber Taufe, Abendmahl und Absolution sind von Christus eingesetzt als rituelle und individuelle Application der Sündenvergebung und werden deßwegen unter dem gemeinsamen Namen Sacramente (21, 849. 470) befaßt. Dabei hat die Taufe den Vorzug eines perpetuellen, das Abendmahl den eines mystisch-reellen Versicherungsmittels der Sündenvergebung. Die Taufe nämlich als Bund Gottes mit dem Menschen behält ihre Bedeutung fürs ganze Leben, in dessen Schutz auch der Gefallene, wenn er sich bekehrt wieder zurückkehren kann (21, 854; Ex. ord. 23, 42). Im Abendmahl bezeugt Christus auf mystisch-reale Weise, „daß seine Wohlthat uns gehöre, indem er uns seinen Leib darreicht und uns dadurch zu seinen Gliedern macht, die innigste Verbindung, die gedacht werden kann" (21, 477; Ex. Ord. 23, 62). So also, im kirchlichen Leben, bewährt es sich, daß die Rechtfertigung das eine allbefassende Princip des Heils ist. Opp. ed. Bas. 2, 12: Justificatio significat continuam remissionem. Ideo assidue proponitur utrumque verbum arguens peccata et promissio de Christo annuncians remissionem.

In dem Verhältniß der imputatio (reputare justum) und der pronunciatio liegt nun für Melanchthon auch die Möglichkeit, die Rechtfertigung einerseits als eine urtheilende, andererseits

als eine mittheilende Handlung zu denken, als eine Mittheilung des höchsten Troſtes und Friedens, alſo des Elements, aus welchem allein die Gegenliebe ſich entwickeln kann, und ſo die Rechtfertigung in Wahrheit als eine δικαίωσις ζωῆς darzuſtellen. Einen innerlichen Zuſammenhang zwiſchen Rechtfertigung und Heiligung herzuſtellen, hat ſich Melanchthon unter Einwirkung des Oſiandrismus ſichtlich bemüht. Einmal hat er ſich ſpäterhin der Erkenntniß nicht verſchloſſen, daß bei der Doppelſeitigkeit des Begriffs Gerechtigkeit, wonach derſelbe ſowohl das Verhältniß zu Gott als das Verhalten des Menſchen bezeichnen kann *), unter justificatio auch die Umwandlung des letzteren befaßt werden könne. 8, 166: Saepe comprehendi totum beneficium hoc verbo fatendum est, gratiam et donum. Jes. 53. Notitia servi mei justificabit multos **). Ein andermal bemerkt er, daß das göttliche Rechtfertigungsurtheil auch Mittheilung der Gerechtigkeit iſt. So ſchreibt er an Menius (7, 678): Manifestum est in graeca phrasi δικαιοῦν tantum esse justum pronunciare. Sed de Deo verum est, cum dicit, Abrahamum justum esse, simul efficit ut sit justus, verbo est efficax. Aber er fährt (8, 166) fort: Amemus non cavillationes, sed nativas interpretationes. Agon etiam in doloribus piorum aspiciatur, qui primum quaerunt reconciliationem, und dann iſt ausgeführt, daß nach griechiſchem und, was für das Verſtändniß des Paulus noch entſcheidender ſei, nach hebräiſchem Sprachgebrauch δικαιοῦν eine urtheilende Handlung bedeute. Die Beſorgniß vor Rückfall in die effektive Rechtfertigungslehre des Katholicismus und die mit ihr gegebene Unſicherheit des Heilsweges beſtimmt den Reformator, ſich die Verfolgung jener exegetiſchen Obſervation in der Dogmatik zu verbitten. 8, 833: Nos non sic loquimur, tres sunt formae justificationis (ſolche hatte Emming, Pfarrer in Schles-

*) Wie dies Erot. Dialect. 13, 549 beſonders hervorgehoben wird. Nomen justitiae alias pro imputatione alias pro qualitate accipi.

**) So heißt es öfters: Ch. est justitia nostra primum imputatione, Deus reputat nos justos vestitos justitia Christi, deinde effectione (24, 604; 15, 355; 24, 15).

wig unterſchieden: die Begnadigung des Sünders, die Gerechtmachung und die Endrechtfertigung) sed dicimus, coram Deo est unica justificatio quae, est reconciliatio et remissio peccatorum. Ebenſo im Culmaniſchen Streit (8, 573): justum fieri heißt nicht innerlich fromm und verwandelt werden, und alſo gerecht ſein, ſondern ex reo non reum fieri. Selbſt δίκαιοι κατεστάθησαν (Rom. 5, 19) heißt nach Melanchthon nichts Anderes als vor Gott als gerecht geſtellt und für gerecht gehalten werden. Ebenſo Explic. Symb. Nic. 23, 451: Relatio, videlicet acceptatio seu reconciliatio includitur verbo justus.

Soll alſo in den Begriff justificatio das effektive Moment nicht aufgenommen werden, ſo wird die Erneuerung um ſo mehr als pſychologiſch-ethiſche Folge der justificatio angeſchloſſen. Dies geſchieht zunächſt ganz mit den pſychologiſchen Kategorien der Apologie. Repet. conf. Aug. 28, 397: Cum agnovimus remissionem jam non fugimus Deum, sed accedimus vera fide et spe petimus et expectamus ab eo auxilium, diligimus eum et nos ei subjicimus, ita fit inchoatio novae obedientiae (cf. Enarr. in Roman. 15, 806. 913). Dieſe Gedankenreihe, welche als Objekt des Glaubens zunächſt das Wort und den in ihm wirkſamen Geiſt darſtellt, beſchreibt das chriſtliche Bewußtſein, wie es ſich in ſeiner empiriſchen Erſcheinung darſtellt, in ſeiner Beziehung zu den ethiſchen Vermittelungen, in welchen das Heil ſich darbietet. Dieſe Betrachtungsweiſe findet nun aber wieder unter ſichtlicher Einwirkung des Oſiandrismus, in den ſpäteren Schriften ihre Ergänzung durch ſtärkeres Hervortreten des myſtiſchen Elements im Begriff des rechtfertigenden Glaubens, wonach derſelbe perſönliche Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus, und dadurch die Quelle neuen Lebens iſt.

Hiezu führt die Erwägung, daß es ja eben Chriſtus, das perſönliche Haupt der Gemeinde iſt, welcher in allen dieſen ethiſchen Vermittelungen, in dem ganzen Organismus des chriſtlichen Lebens, und vor allem in dem Worte und durch dasſelbe wirkt, der alſo in dem Troſte des Evangeliums in uns einzieht und uns neues Leben bringt. Auch dieſer Lehrpunkt, die Thätigkeit des erhöhten Chriſtus, wurde durch die oſiandriſtiſche, daneben aber auch durch die ſtankariſtiſche Streitigkeit mehr in Vorder-

grund gerückt. Diese Thätigkeit des erhöhten Christus ist die vollendete Aktualisirung dessen, was der Sohn an sich schon ist, nämlich Mittler zwischen Gott und den Menschen. 23, 500: Considerandum est, Filium dici λόγον et respectu Patris et respectu nostri, quia est λόγος, per quem Pater se nobis patefecit. Mittler ist er erstlich im Verhältniß zu dem Vater in der intercessio coelestis, in welcher seine versöhnende Thätigkeit ins Element der Ewigkeit erhoben ist. 21, 786: Fide apprehendimus Mediatorem, pro nobis interpellantem propter quem aeternus Pater est propitius. Das Leben des Erlösers in der Zeit und in der Ewigkeit ist ein großes Gebetsopfer für die Menschheit (Joh. 17): Fuit haec precatio ejus gemitus in his terris per totam vitam; hoc diligenter memineritis quod sit perpetua precatio et gemitus perpetuus Filii Dei (24, 611). Durch diese intercessio ist der Fortbestand des Gnadenverhältnisses trotz unserer täglichen Sünden verbürgt (15, 972) und durch diese assidua applicatio meriti seitens des Mittlers wird die durch den katholischen Meßpriester unnöthig (15, 386). Vielmehr ist diese Zuwendung der Wohlthaten an den einzelnen Inhalt der königlichen Thätigkeit Christi. Als Inhalt des regnum Christi hatte die Augustana III unbefangen auch die Herrschaft über die Creaturen neben seiner Wirksamkeit in der Kirche genannt. Aug. III ascendit ad coelos, ut sedeat ad dexteram Patris et perpetuo regnet et dominetur omnibus creaturis, sanctificet credentes in ipsum misso in corda spiritu sancto (ebenso in Coloss., 1534, B, 4). Aber der schon Aug. XVII aufgestellte Gegensatz zu der wiedertäuferischen Auffassung des Reiches Gottes als eines weltlichen Reiches wirkt dahin, daß die Loci (21, 519. 920) einzig mit der Ausführung sich beschäftigen: quod regnum Christi sit spirituale. Ist daher auch Kirche und Reich Gottes bei dem Ethiker Melanchthon noch nicht identisch, so wird doch das regnum Christi auf seine durch das Wort vermittelte Thätigkeit in der Kirche beschränkt, für welche das dominium in creaturis allerdings als Attribut auch des Gottmenschen (Post. 24, 860. 844; 7, 882), die Voraussetzung bildet. (S. Def. theologicae 21, 1087): Regnum Christi est, Filium Dei instituere et conservare ministerium Evangelii et sanctificare Spiritu

sancto ad vitam aeternam, defendere eos contra tyrannidem Diabolorum et organa Diabolorum et postea resuscitare Sanctos ad vitam aeternam et postea tradere regnum Patri, i. e. adducere aeternam Ecclesiam ad aeternum Patrem coram, ut postea regnet in iis divinitas palam, non per ministerium Evangelii. Die königliche Thätigkeit Chriſti iſt alſo ſtets durch den heiligen Geiſt vermittelt. 23, 527 zu Act. 2: Docet de regno Filii Dei, quod ad hoc ipsum constitutus sit rex ecclesiae hic Filius, ut vere per eum detur Spiritus sanctus. Vult igitur sic coli petitione istorum beneficiorum ut agnoscatur ejus praesentia in sanctificatione. Daß dieſe Vermittlung der Gegenwart Gottes und Chriſti in den Gläubigen durch den Geiſt und ſein Organ, das Evangelium, und damit die trinitariſchen Unterſchiede gewahrt bleiben, war eine Hauptforderung Melanchthons im oſiandriſtiſchen Streit. Er führt ſeitdem in ſeinen dogmatiſchen Ausführungen den ſtehenden Artikel De praesentia Dei in sanctis. Hiebei werden vier Stufen unterſchieden: 1. Die praesentia universalis = actio Dei (des Vaters, Sohnes und Geiſtes) in omnibus creaturis. 2. Praesentia in beatis. 3. Praesentia qua in hac mortali vita Deus habitat in Sanctis, quia voce Evangelii Filius accendit in eis novam lucem et vivificat eos. 4. Die unio hypostatica des λόγος mit der Menſchennatur. (23, 368.) Aehnlich läßt Oſiander (Confess. de mediatore c. 2. 3) Chriſtum durch das Wort der Sündenvergebung ins Herz einziehen.

Aber ſo nahe beide Theologen ſich berühren mögen, der Unterſchied bleibt. Für Oſiander iſt die Sündenvergebung nur die Eröffnung des Heilslebens, für Melanchthon das alles entſcheidende Gut, welches der Erlöſer in foro Dei uns erworben hat und ſtets aufs Neue erbittet, aber auch als die Grundlage unſeres Heilslebens im perſönlichen Beſitz erhält. Ferner: bei Oſiander iſt das Heilsgut eine ruhende Gerechtigkeitsſubſtanz, in welcher die menſchliche Perſönlichkeit verſchwindet, bei Melanchthon Kraft des Willens, Trieb zum Handeln, wodurch der gottgeordnete Zweck des Menſchen als eines perſönlichen Abbilds Gottes erſt verwirklicht wird. 24, 81: vestit nos Christus justitia sua i. e. primum nobis dat remissionem peccatorum, quia

ipse pro nobis praestitit obedientiam, deinde efficit in nobis iustitiam novam. So eignet ſich Melanchthon auch das Schiboleth Oſianders an (Jer. 23, 6) Jehova Zidkenu, läßt es aber auch hier an pſychologiſch-ethiſcher Entwickelung nicht fehlen (15, 864): Hoc vocabulo justitiae comprehendit omnia beneficia; in hac vita propter obedientiam Christi habemus remissionem peccatorum et imputationem justiciae et per Christum inchoationem novitatis et vitae ternae. Und ſo auf dem mühſamen Weg ſondernder Analyſe, denkender Vermittelung, die nun allerdings die myſtiſchen Elemente der urſprünglichen Conceptionen Luthers in ſich aufgenommen hat, auf dieſem Wege ethiſcher Beſonnenheit und Umſicht hat Melanchthon die urſprünglichen Gedanken Luthers und der Reformation doch vollſtändiger und treuer der Nachwelt überliefert, als dies der theoſophiſchen Imagination Oſianders gelungen war, mag auch deſſen myſtiſch-tiefſinnige Natur Luther an ſich congenialer geweſen ſein.

Dies gilt nun auch vom Begriff des rechtfertigenden Glaubens. Aus dieſem ergibt ſich, daß Melanchthon dem lutheriſchen Typus ungleich näher ſteht als dem reformirten. Das Eigenthümliche des letzteren beſteht ja darin, daß die fides an ſich ſelbſt die [einzig mögliche] unio cum Christo, daß vocatio efficax, Glaubensüberzeugung und insitio in Christum äquivalente Begriffe ſind. Dieſen Lehrtropus hat Heppe auch bei den dem Calvinismus gegenüber noch relativ ſelbſtſtändigſten Vertretern der deutſch-reformirten Dogmatik, Olevian und Urſinus, nachgewieſen (II, 309 ff.). Damit iſt aber, was ein Präjudiz auch für andere Dogmen bildet, eine Abweichung dieſer früheren Schüler Melanchthons von ihrem Lehrer im Centralbegriff proteſtantiſcher Theologie conſtatirt. Aermlich genug gegenüber jenen anſcheinend ſo myſtiſch tiefen Begriffen nimmt ſich der melanchthoniſche Glaubensbegriff aus, wenn derſelbe auch in ſeinen ſpäteſten Schriften immer noch definirt wird: ascensus apprehendens vocem evangelii et fiducia mediatoris et misericordiae in corde (23, 454). „Alle Gotteswort, die uns gegeben ſind, gewißlich für wahr halten, und alſo auch die Verheißung der Gnaden, und iſt alſo ein herzlich Vertrauen auf den Heiland Chriſtum, daß uns Gott um dieſes Willen gewißlich alle Sünden vergibt.“ Aber

wie schon oben gezeigt, wenn in solchem Glauben der Trost des Evangeliums mit persönlich freiem Entschluß ergriffen wird, so zieht in solchem Trost Christus ins Herz ein, und so kommt es zu einer persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser. Explic. Symb. 23, 451: Justificari est ex non habente Filium fieri habentem Filium. Habere autem Filium est fide statuere, quod propter obedientiam Christi donentur nobis remissio et reconciliatio. Deinde est habere eum vivificantem nos sua efficacia oder nach Eph. 1, 6: Sumus dilecti in dilecto (24, 255 u. ö.). Eben in diesem ethisch vermittelten Fortschritt vom Glauben an das Wort zur persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christo liegt die bleibende Differenz Melanchthons von dem reformirten Absolutismus *) der Gnade. Der Mensch wird hier nicht durch einen Akt irresistibler Gnade wie ein unpersönliches Glied Christo inserirt, sondern in ethischer Vermittelung tritt die Heilsgnade an ihr im Evangelium heran, daß er sich das Dargebotene in freiem Entschluß aneigne, wobei es in seine Hand gelegt ist, dasselbe in Eigengerechtigkeit zurückzuweisen oder in sittlicher Schlaffheit zu verlieren (15, 935; 21, 780 sqq.). Wenn nun der Sünder im Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit Gottes, auf die Treue des Erlösers die dargebotene Verzeihung ergreift, so ist in diesem sittlichen Akt die innere Möglichkeit eines persönlichen Verhältnisses zum Erlöser gegeben, welches die Lehre von der unwiderstehlichen Gnade immer postulirt, niemals psychologisch begreiflich gemacht hat. Diese durch den Glauben vermittelte persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo schildert Melanchthon noch nicht wie die lutherische Dogmatik, als realis atque arctissima unio substantiae sanctae Trinitatis cum substantia fidelium. Allerdings denkt er den heiligen Geist so realistisch, daß derselbe, indem er den Gläubigen innewohnt, auch als *substantieller* Lebensgrund des neuen Menschen erscheint. Nämlich nach der Psychologie Melanchthons werden die Affekte

*) Andererseits wahrt Melanchthon stets die Selbständigkeit des religiösen Subjekts im Geist des Protestantismus, indem er im Gegensatz zu der katholischen dubitatio die fiducia als Hauptsache im Glauben betont. Respons. ad Art. Bav., Wittenberg 1559, E, 2. F.

in der anima rationalis durch den Andrang der nach Art eines feurigen Fluidums zu denkenden materiellen spiritus vitales erweckt. Als die erzeugende Potenz dieser spiritus kann nun unter Umständen der heilige Geist in dem Centrum des psychisch-somatischen Lebens, dem Herzen wirksam sein (24, 745). Aber Melanchthon legt für die Auffassung der Gegenwart Gottes im Gläubigen mehr Werth auf die Kategorie der willensmäßigen Causalität als auf die der Substanz, wie er dies ausspricht in einem Schreiben an Osiander (Cons. lat. II, 157): Fatendum est Deum habitare in cordibus sic, quod ibi adsit sua essentia et sit efficax. So dürfen wir als eine adäquate Beschreibung des rechtfertigenden Glaubens als eines persönlichen Verhältnisses zu Gott in Christo ansehen, was Melanchthon (Ex. Ord. 23, LIII) schreibt: „So du nun also das Evangelium höreſt, und dich mit Glauben an den Herrn Christum stärkeſt, spricht er selbst diesen Trost ins Herz, daß Dir Gott gnädig sei. Und ist in Dir und läßt Dich nicht in die Hölle versinken, gibt auch den heiligen Geist, daß Du Freude an Gott hast. Und also erkennt Dein Herz Gottes Gegenwärtigkeit und Gnade durch den Sohn, der durchs Evangelium Dir Gottes Gnade im Herzen zeiget und durch den heiligen Geist Dir Freude gibt an Gott, und treibet Dich zur Anrufung Gottes und zum Gehorsam gegen Gott." (1 Joh. 5; Eph. 3.)

Zweiter Abschnitt.

Lehre von Gnade und Freiheit.

Das Tragische in den Geschicken des Philippismus, die Zurückdrängung einer wissenschaftlich freieren Richtung durch die aggressive Energie der confessionellen Parteien hat sich in keinem Lehrstück so auffallend, schon zu Lebzeiten des Reformators kundgegeben, als in der Lehre von Gnade und Freiheit. Nichtsdestoweniger ist gerade auf diesem Gebiet das Verdienst Melanchthons um die Erhaltung des ethischen Charakters des Protestantismus am entschiedensten zur Anerkennung gekommen. Faktisch selbst in den Zeiten der Concordienformel: es dürfte unschwer zu zeigen sein, daß dieselbe trotz des Bemühens, die Kraftausdrücke der Gnesiolutheraner zu reproduciren, in ihren tieferen Gedankenzügen dennoch von Melanchthons Grundanschauungen beherrscht ist, welche sich denn auch in der lutherischen Orthodoxie immer entschiedener durchrangen.

So ist denn auch die neuere Wissenschaft dem Verdienste Melanchthons auf diesem Gebiet immer entschiedener gerecht geworden; selbst wenn man der Ansicht ist, „daß der rücksichtslos geschärfte Augustinismus des lutherischen servum arbitrium und der Calviniſchen praedestinatio in der Urzeit des Protestantismus nöthig war, um für die Reformation den Boden zu erkämpfen“ *), so

*) Schweizer, Centraldogmen I. IXf., S. 5.

kann man doch nicht verkennen, daß es später ebenso Aufgabe der protestantischen Kirche gewesen, das mitten im Krieg hingestellte erste Lehrgebäude zu erneuern, und kecke Schroffheiten und Paradoxien abzuthun, in deren Rüstzeug man ursprünglich gefochten. Für diese Erneuerung des protestantischen Systems, für seine Erhebung aus den Fesseln des Augustinismus, des mittelalterlichen Absolutismus in den Geist der sittlichen Freiheit hat Melanchthon nicht nur den Impuls, sondern weithin die richtige Direktive gegeben.

Es vollzieht sich diese Selbstbesinnung des Protestantismus, diese kritische Reflexion auf das ursprünglich im Kampf für wesentlich Erachtete und auf das in der ruhigen Ausgestaltung der protestantischen Kirche wesentlich Erfundene eben in den verschiedenen Phasen der melanchthonischen Dogmatik, so jedoch, daß noch im Bereich derselben auf die (zweite) Periode der ethischen Umgestaltung der Lehre eine Periode religiöser Vertiefung derselben als Frucht der flacianischen Kämpfe nachweisbar gefolgt ist.

Erste Periode.

System des deterministischen Prädestinatianismus.

1519—1525.

Wie wenig die Idee der absoluten Prädestination das eigentlich Ursprüngliche im Protestantismus gewesen, zeigt die Entwickelungsgeschichte der melanchthonischen Loci bis 1521, die man gewöhnlich kurzweg als den ersten officiellen Ausdruck jener Ansicht betrachtet.

I.

In den Entwürfen der Loci nämlich a. 1519 u. 1520 haben wir ganz vorherrschend nur eine Reproduktion der augustinischen Anthropologie, neben welcher die Prädestinationslehre eine

ganz nebensächliche Rolle spielt. Die Lucubratiuncula will ein compendiarium beatitudinis divinae iter, eine reine Seligkeitslehre geben, im Gegensatz zu den pelagianischen Irrwegen des liberum arbitrium (C. R. 21, 13). Auflösung dieses Begriffs, von dem nicht einmal der Name beibehalten werden soll (p. 14. 87), bahnt den Weg zur richtigen Heilslehre. Sie geschieht in der Institutio theologica ausschließlich und in der Lucubratiuncula ganz vorwiegend durch anthropologische Analyse des menschlichen Willens, resp. in der Leugnung eines selbstständigen Willensvermögens. Der Wille ist zwar die vis, e qua oriuntur affectus (p. 14); aber diese Macht ist nicht so geartet, daß sie aus der einzelnen Erregung des Affekts sich in sich selbst reflektiren und so ihre innere Freiheit bewahren könnte. Er wird bestimmt durch die physische Energie der Affekte: Affectus affectu vincitur (p. 15. 90). Es gibt also keinen freien Willen, sondern nur einen herrschenden Affekt. Dies war ursprünglich unter dem Beistand des heiligen Geistes die Liebe zu Gott; nach dem Fall ist es die Selbstsucht (p. 18. 19); cf. Loci, p. 98: Fieri nequit, quin sese maxime amet creatura, quam non absorpsit amor Dei, primus itaque affectus et summus naturae hominis est amor sui, a quo rapitur. Da nun alles, was gegen das göttliche Gesetz, die Liebe Gottes ist, Sünde ist, so ist der natürliche Zustand des menschlichen Willens Sünde (p. 206). Und zwar ist dieses Sündenverderben eben vermöge der in der psychologischen Willenseinrichtung begründeten ausschließlichen Prävalenz eines Affektes ein totales. Die Menschen sind in Wahrheit immer und überall Sünder (p. 22); s. p. 99: Eam esse vim peccati originalis, ut omnia hominum opera, omnes conatus sint peccata. Das peccatum originale ist (p. 19. 99. 114) vivax energia nulla non parte nostri, nullo non tempore ferens vitia. Merkwürdig, daß der Humanismus Melanchthons von diesem theologischen Absolutismus doch nie ganz sich absorbiren läßt. Die Tugenden der Heiden sind ihm wohl fructus carnis, ja verissima vitia (p. 22. 23), ja plane hypocrisis (Annot. in Rom. 1522)*), da sie eben nur in äußerem Werk, in äußerer Enthaltung be-

*) Nach der Mainzer Ausgabe 1523, p. 26, ebenso Loci, p. 206.

ſtehen, die von feinerer Selbſtſucht herrührt (p. 22. 100). Und doch ſind die Tugenden eines Ariſtides, eines Cato und Scipio auf der andern Seite wenigſtens virtutum umbrae, ja dona Dei (p. 22). Leichter mochte es dem Humaniſten werden, die guten Vorſätze und actus eliciti der katholiſchen Bußpraxis, in welchen man ſich ex propriis zur Gnade ſollte disponiren können, als egyptiſche Finſterniß zu unterwerfen (p. 18). Ausdrücklich iſt auch der Anfang der Buße in keiner Weiſe in unſere Hand gelegt (p. 103). Es muß vielmehr im Menſchen ein neuer Affekt geſchaffen werden, durch den wir zum Guten hingeriſſen werden, und dieſen Affekt, die Gnade, hat Chriſtus verdient (Theol. instit., p. 51).

Der Glaube iſt reines Werk der göttlichen Gnade (21, 37. 39)*), und es kann keine Gottesfurcht geben, ohne die Ueberzeugung, daß Gott alles in uns wirke. Als Mittel dieſes Gnadenwerkes wird bis zu den Loci von 1521 unbefangen das Wort, das Geſetz (21, 153) und Evangelium genannt (21, 31. 154). Erſt die Annotationes zum Römerbrief und zu den Corintherbriefen von 1522—23 reflektiren darauf, daß der Menſch als völlig Fleiſch das Wort nicht verſtehen und daher nicht glauben kann, ohne ſpecielles Wirken des Geiſtes (occultus impulsus spiritus sancti; Annotationes in ep. ad Rom. et ad Corinth. [Moguntiae 1523] 12, 264. 277). So wird Rom. 9, 18 erklärt: Etsi praedicatum sit, tamen non crediderunt, quod non fuerint praedestinati (Annot. in Rom. 1523 ed. Argent., p. 60). Eben dieſe Commentare zeigen uns nun

II.

die theologiſche Conſtruction der Lehre durch Ausführung der Prädeſtinationslehre. Dieſelbe iſt freilich ſchon vorher vorhanden, aber nur als Hilfslehre, zur Aufhebung des liberum arbitrium. Die Theol. institutio braucht dieſe Lehre gar nicht, man kann über ſie nicht mehr ſagen, als was Paulus geſagt

*) 11, 37: Favor dei, quem suo sanguine emeruit nobis Christus, excitat in animis nostris fidem et caritatem.

hat (21, 56). Die Lucubratiuncula weist nach, daß der menschliche Wille, verglichen mit der Prädestination, durchaus in den äußeren Handlungen und den inneren Affekten unfrei sei, da alles geschieht, wie es im göttlichen Rathschluß vorherbestimmt ist. Da aber der Locus von der Prädestination für das menschliche Verständniß zu hoch ist, wendet sie sich sofort zum Erweis der Unfreiheit des Menschen aus der Natur des Willens (21, 15 sq.). Auch die Loci von 1521 sagen einfach: Quandoquidem omnia quae eveniunt, juxta praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas (21, 88). Es ist an der Stelle eines transcendenten Rathschlusses die Aktuosität des göttlichen Willens, was in Vordergrund tritt, des Willens, der alles wirkt, ohne den kein Sperling vom Dach fällt, der den Weg des Menschen lenkt und den Sünder verstockt; wie denn auch als das Tröstliche dieser Lehre hervorgehoben wird, daß alles das Unsrige in Gottes Hand ruhe (21, 96). Ebenso wird das antipelagianische Moment der Prädestinationslehre hervorgehoben: Non alio loco evidentius commendatur misericordia Dei, quam hoc loco praedestinationis, cum adeo sine ullis meritis videmus per immensam liberalitatem Dei credentes eripi et liberari (zu Rom. 1). Aber die Prädestination ist noch infralapsarisch gedacht. Der Geist Gottes sollte Adam und die ganze Nachkommenschaft Adams regieren, wenn er nicht gefallen wäre; erst nach dem Fall hat Gott den Menschen verstoßen (21, 97. 99). Dies wiederholen auch die Annotationes zu Rom. 5, 12: Damnavit Dominus propter Adae inobedientiam genus humanum. Adam auctor peccati (p. 69. 71 ed. Mog.). Aber zu 8, 28 wird dann offen ausgesprochen a Deo omnia fieri tam bona quam mala, da ja der freie Wille ein ridiculum commentum ist (p. 122. 123); es ist eben ein unbegreifliches Mysterium, daß Gott die Sünden haßt, und doch will und wirkt (p. 133). Mit jenem falschen Rückschluß aus der Empirie des Christenlebens, der in Calvins Institutio wiederkehrt, wird nun gefolgert: da Niemand sich bekehren könne, und da einige nicht bekehrt werden, so folgt, daß Gott diese nicht selig machen will (p. 128), und offen ist zu lehren, daß Gott die Einen als Werkzeuge seiner Barmherzigkeit für die Herrlichkeit bereitet hat, die daher die Gabe des Beharrens

empfangen und Werkzeuge des Zornes für das Verderben (p. 124. 125).

Zweite Periode.

Ethische Umgestaltung der Lehre.

1525—1552.

I.

Es sind im Vorigen sämmtliche Momente jenes deterministischen Prädestinatianismus bei Melanchthon für eine Zeit nachgewiesen, da Luther gerade über die objektive, theologische Seite dieses Systems noch nicht, wie a. 1525 in der Schrift de servo arbitrio sich ausgesprochen hatte. Man wird daher dieses System bei Melanchthon nicht in erster Linie auf eine weitgehende Abhängigkeit von Luther und ebendarum in eingetretenen Aenderungen nicht nur auf die Erschütterung der Auktorität Luthers bei seinem Mitreformator zurückführen dürfen*), ebenso wenig nur auf den imponirenden Eindruck der Erasmischen Schrift de libero arbitrio. Melanchthon hat dieselbe im Monat ihres Erscheinens, September 1524, gelesen und wegen ihrer Mäßigung belobt, aber bezeugt, daß er Luthers Lehre mit gutem Gewissen nicht verdammen könne (C. R. 1, 674), und hatte seinen Prädestinatianismus in den Loci von 1525 unverändert, unter verstärkter Anpreisung seiner ethischen Nutzbarkeit, vorgetragen (s. Galle, S. 259): Neque fidem neque metum Dei doceri posse judico, nisi persuasum nobis sit omnia in nobis efficere Deum. Da liegen die Motive zur Aenderung offenbar tiefer, in dem ethischen Trieb der Theologie Melanchthons, der auch in jenen so schroffen Ausführungen der Annotationes ad Rom. und Corinth. schon an zwei bemerkenswerthen Punkten reagirte. Zuversichtlich ward dort

*) Gegen Flotow, De Synergismo Melanchthonis dissertatio (Breslau 1867), S. 23ff.

behauptet, daß Gott in gleich eigentlicher Weise die Bekehrung des Paulus und den Ehebruch des David gewirkt habe. Wenn aber der Widerspruch des sittlichen Bewußtseins hiegegen durch die Berufung auf das Mysterium des göttlichen Willens verworfen wurde (p. 133), so kommt er wieder zu seinem Recht, wenn erläutert wird: Sunt enim peccata peccatorum poenae (p. 123).

Ebenso war freilich die bekehrende Thätigkeit Gottes als ein rapere, inspirare, creare bezeichnet. und versichert, daß der Mensch zur Vorbereitung auf das Heil gar nichts thun könne (Annotat., p. 128). Aber daß das nicht magisch geschehen kann, daß es eine ethische Vermittlung geben muß, zeigt sich in dem bemerkenswerthen, die spätere Lehre Melanchthons präludirenden Satz: Qui terrentur, sitim aliquam beatitudinis sentiunt et repugnantiam spiritus et carnis qui vero non sitiunt, hi malo statu sunt (Annotat., p. 129sq.).

Das waren die Punkte, an welchen jene Versicherungen von der ethischen Brauchbarkeit des Determinismus sich widerlegten, welche die Aeußerung Melanchthons an Spalatin vom September 1524 erklären: Diu optavi, Luthero prudentem aliquem de hoc negotio antagonistam existere, qualis si Erasmus non videtur, ego valde fallor (1, 674; cf. 1, 793). Und an diesen zwei Punkten haben die Visitationsartikel und die Scholien zum Colosserbrief die Umgestaltung der Lehre begonnen. Das Visitationsbuch bezeichnet es ausdrücklich als Hauptaufgabe der evangelischen Predigt, jene ethische Vermittelung der Bekehrung nachzuweisen. „Wiewohl etliche vom Glauben, dadurch wir gerecht werden sollen, predigen, wird doch nicht genugsam angezeigt, wie man zu dem Glauben kommen soll" (26, 51). Die Leute sollen zu Gottes Furcht, zu Buß und Reue gereizt und vermahnet werden (p. 52). Denn sonst entsteht aus der bloßen Glaubenspredigt eine Sicherheit, schlimmer als alle Irrthümer des Papstthums (Art. Visit. 26, 9). Soll aber die Bekehrung ethisch vermittelt werden, dann muß der Mensch schon vor der Bekehrung ein ethisches Subjekt sein, und dieser Charakter muß in der Bekehrung gewahrt, ja recht eigentlich redintegrirt werden.

II.

In den dieſe ethiſche Umgeſtaltung deutlicher bezeichnenden Schriften, von den Viſitationsartikeln 1527 bis zum Römerbrief von 1532, wird nun dem Obigen gemäß ſchärfer in Betracht gezogen:

1. Das natürliche Willensleben des Menſchen, und zwar

a) nach ſeinem Verhältniß zur göttlichen Cauſalität reſp. ſeinem Schuldcharakter.

Es ſind die Scholien zum Coloſſerbrief von 1527, welche es entſchieden ausſprechen, daß Gott nicht Urheber der Sünden iſt. Wohl theilt Gott als der Erhalter den Creaturen Leben, Bewegung allezeit mit, aber dieſe allgemeine Wirkſamkeit Gottes *) iſt verſchieden nach der verſchiedenen Natur der Geſchöpfe; bei dem Menſchen hebt ſie die Freiheit nicht auf, ſie verleiht ihm vielmehr Vernunft und Wahl; in dieſer Wahl eben erfüllt ſich das Wort der Schrift: in ihm leben und weben wir (Schol. in Coloss., Haganoae 1527, p. 10^{b}. 23^{b}). Der Menſch ſündigt alſo, wie der Teufel ex propriis, wenn er ſündigt (Joh. 8, 44; p. 12). Uebereinſtimmend hiemit lehrt die Auguſtana Art. XIX: Tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo. Der Beiſatz non adjuvante Deo iſt nicht im Sinn des Supralapſarismus zu erklären, der bei Melanchthon ja nirgends ſich findet. Daß „Gott die Hand abgethan", wie der deutſche Text ſagt, iſt nach der oben aus den Loci mitgetheilten Stelle als Strafe der Sünde Adams gedacht **), was auch aus dem Interpretament zu Art. XIX am Rand der ſpäter dem Landgrafen Philipp gehörigen Handſchrift der Augustana hervorgeht: Tradidit illos in desiderio cordis eorum ***). Der Römerbrief von 1532 lehrt dann nach

*) Generalis actio; cf. Rom. f. 166.

**) 21, 97: posteaquam deliquit Adam, aversatus est Deus hominem, ut non adsit ei gubernator Dei spiritus.

***) S. C. R. 19, 284. Dieſe Handſchrift wurde von Melanchthon der Editio princeps zu Grunde gelegt (26, 251).

Rom. 5, 12 auch hinsichtlich der Ursünde: Per hominem peccatum introisse in mundum, und erklärt obiges tradidit: non significat positive Deum proprio motu rapere animos ad explendas cupiditates sed significat desertionem (Comm. in Roman. 1532, fol. 38 ed. Marpurg.). Die Erbsünde ist also poena imposita pro peccato originis (Apol. 58, 46). Es ist festzuhalten, daß alle Menschen schon durch Adams Fall verschuldet sind (Rom. 5, 12: Omnes sunt obnoxii morti, quia omnes sunt rei unius delicto; Rom., f. 111); sonst wäre jener nur für seine eigene That verantwortlich und das angeborne Verderben wäre, wie Zwingli will, eine bloße Krankheit (Rom., f. 108). Was aber auf uns sich vererbt, ist auch nicht ein bloßer reatus, sondern ein Verderbniß der Natur, das auch für sich selbst Sünde ist, res natura digna morte (Apol. 57, 41) vere peccatum damnans et afferens aeternam mortem. Aug. II, s. Loci 21, 381: Nos concupiscentiam dicimus et poenam lapsus Adae et peccatum in nascentibus.

b) Es wird also der natürliche Wille *nach seinem ethischen Inhalt* als concupiscentia im streng augustinischen Sinn bezeichnet. Nach dem Grundsatz: Non potest intelligi magnitudo gratiae Christi, nisi morbis nostris cognitis (Apol. 56, 33). Die Erbsünde ist allerdings zunächst carentia justitiae originalis (Apol. 53, 15). Aber diese ist nicht ein donum superadditum gewesen, sondern integritas virium, qua anima et corpus vere obedire legi Dei poterat (Rom., f. 107). S. Apol. 52, 9: *Propriis* viribus posse diligere Deum super omnia, quid aliud est quam habere justitiam originalem *). Folglich ist ihr Verlust eine corruptio naturae, ut neque vere credere Deo, nec vere timere nec vere

*) Apol. 53, 14 läßt unentschieden, ob die justitia originalis als aktuelle Vollkommenheit oder nur als Richtung und Anlage für das Gute zu denken sei: j. o. habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis sed etiam notitiam Dei certionem, timorem Dei, fiduciam Dei aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi. Aber diese Anlage ist doch irgendwie schon aktuell; s. ibid. N. 18: In homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet et in qua reluceret Deus.

diligere Deum possit (Rom., f. 107). Sie ist prava conversio ad carnalia in superioribus viribus (Apol. 55, 25) ignoratio Dei, odium Dei (55, 30), also ein vitium pugnans cum lege Dei d. h. Sünde (j. Loci 21, 378). Denn der philosophische Grundsatz gilt hier nicht: Peccatum non est peccatum, nisi voluntarium (Rom., f. 107). Aber innerhalb dieses Sündenverderbens hat der menschliche Wille eine gewisse Freiheit ad efficiendam civilem justitiam (Aug. 18). Wir haben gesehen, daß auch in der augustinisch-prädestinatianischen Periode der Begriff der justitia civilis nie ganz hatte eliminirt werden können, noch die Annotationes in Rom. von 1522/23 hatten die Tugenden der Heiden als dona Dei anerkannt. Demgemäß lehrt das Visitationsbuch: „Der Mensch hat aus eigener Kraft einen freien Willen, äußerliche Werke zu thun oder zu lassen, Böses zu fliehen und Gutes zu thun, durchs Gesetz und Strafe getrieben. Dagegen kann er aus eigener Kraft das Herz nicht reinigen, wahrhaftige Reue, Glauben und Liebe nicht wirken." (26, 78. 79.) Es bleiben freilich an diesem Begriff der justitia civilis zweierlei Unklarheiten hängen, die für die ganze Lehre von Gnade und Freiheit verhängnißvoll geworden sind, so wichtig der Begriff für die Ethik Melanchthons geblieben ist. Die Scholien zum Colosserbrief zeigen die Entstehungsgründe dieser Unklarheiten. Sie wollen dem Menschen eine gewisse Freiheit auch im Stand der Sünde vindiciren, sie wollen aber der Lehre von der Gnade nicht zu nahe treten, und drücken daher den Begriff jener gesuchten Freiheit zu einem psychologisch-formalen nicht eigentlich positiv-sittlichen Vermögen herunter. Wenn daselbst gesagt wird: Cum de liberi arbitrii facultate quaeritur, non hoc quaeritur, an in potestate nostra sit edere, bibere, ire, videre et similia ψυχικά opera facere*), sed quaeritur an sine Spiritu sancto possimus credere Deo (p. 21), so ist hier ein falsches, weil unvollständiges Dilemma gestellt. Es genügt nicht, in der Metaphysik gegenüber dem absoluten Determinismus dem Menschen das psychologische Vermögen der Wahlfreiheit zu vindiciren. Melanchthon sollte und will eigent-

*) Hoc aut illud genus cibi eligere (p. 22).

lich auch ein Vermögen relativer Sittlichkeit für die Soteriologie innerhalb des status corruptionis behaupten. Diese beiden Begriffe bleiben aber in jenen Scholien ununterschieden und ebenso in der Augustana 18, libertas ad efficiendam justitiam civilem et delingendas res rationi subjectas, und die Verwechslung der vis locomotiva und des Vermögens einer (relativ sittlichen) Beherrschung der innern Affekte in den spätern Schriften Melanchthons ist ganz dasselbe *). Aber auch wo Melanchthon unter justitia civilis nicht bloß ein formal freies, sondern ein positiv sittliches Verhalten versteht, bleiben die Versuche, die Relativität ihres Werthes zu bestimmen, unvollkommen. So Apol. 218: Postest exhibere Deo certum cultum externo opere, obedire magistratibus, parentibus continere manus a caede etc. Das ist mehr als die Freiheit in civilibus externis rebus quae ad victum et corporalem sustentationem pertinent (Form. Conc. 661, 20) oder auch als die externa honesta vita (663, 26); es ist ein Verhalten von positiv sittlichem, auch religiösem Charakter. Aber es ist doch bloß Legalität, wenn auch die der christlich-kirchlichen Sitte. Melanchthon wollte aber eigentlich mit jenem Begriff noch mehr postuliren; wenn er nämlich später in seinen ethischen Schriften eine gewisse allgemeine Gottesfurcht als höchstes Produkt der antiken Welt, namentlich ihrer Philosophie anerkannt, so schwebt ihm auch für das Gebiet der evangelischen Heilslehre schon 1527 vor, daß durch jene christlich-kirchliche Sitte und die ihr entsprechende Legalität in dem Einzelnen auch ein inneres, positives Verhalten gegen das göttliche Wort erzeugt werde, welches den ethischen Anknüpfungspunkt für das eigentliche Heilswirken des Wortes und Geistes bilde. In Coloss. 36: Observatio humanarum ordinationum non est mortificatio sed instituta ad regendos et assuefaciendos imperitos. Art. visit. 26, 27: Exigit Deus justitiam hanc, hortentur diligenter ad recte vivendum; sed has vices diabolus impedit; id ergo moneantur

*) Es ist dies dieselbe Vermengung des Metaphysischen und des Ethischen, wie in der prädestinatianischen Periode die Verwendung des Determinismus zur Begründung der sittlichen Unfreiheit des sündigen Menschen.

homines, ut accendantur ad petendum auxilium a Deo; ita Deus adjuvabit etiam naturalia dona.

2. Die Bedeutung des menſchlichen Willens für das Zuſtandekommen der Bekehrung.

a) Unter der Vorausſetzung einer ſo vertieften justitia civilis gewinnt dann auch die Forderung einer ethiſchen Vermittelung der Bekehrung erſt ihre rechte Bedeutung, wie die Viſitationsartikel ſie ausſprechen in der Anweiſung die Leute zu lehren, wie man zum Glauben kommt (Art. vis. 26, 10 sq. 52 sq.). Es iſt neuerdings dem Melanchthon zum Vorwurf gemacht worden, daß er ſeit dem Unterricht der Viſitatoren in der Lehre von der Heilsordnung die fides ganz ausſchließlich als fides justificans gefaßt und die urſprüngliche, richtige Einſicht ganz verleugnet habe, daß auch die dem rechtfertigenden Glauben vorausgehende contritio durch einen gewiſſen Grad des Glaubens bedingt ſei*). Die wiſſenſchaftliche Unvollkommenheit dieſes ordo salutis zugegeben, muß doch anerkannt werden, daß Melanchthon ſeine guten Gründe zu dem Verlangen hatte, „daß man ſolche Stücke des gemeinen Glaubens für den gemeinen groben Mann laſſe unter dem Namen Geſetz, Furcht bleiben, damit ſie deſto unterſchiedlicher den Glauben Chriſti verſtehen, der da gerecht macht“ (26, 51). Denn es galt eben ſchon damals, gegenüber den auftauchenden und von den katholiſchen Gegnern ſofort auch tüchtig aufgeſtochenen Mißbräuchen der Lehre vom rechtfertigenden Glauben einzuſchärfen, daß es einer ſittlichen Arbeit bedürfe, um zu dieſem Heilsglauben zu gelangen. „Solches ſoll oft geſagt werden, daß die Leute nicht in falſchen Wahn kommen und meinen, ſie haben Glauben, ſo ſie doch noch weit davon entfernt ſind“ (26, 53). Ganz dieſe Anſchauung von der Bekehrung als einem ethiſchen Proceß, bei dem der Menſch ſeinen Willen brauchen müſſe, findet ſich in der Dispositio in Ep. ad Rom. 1529; C. R. 15, 444: Nec sine certamine contingit haec fides, in omni vita dimicare nos oportet cum incredulitate nostra et haesitantem con-

*) Ritſchl, Lehre von der Verſöhnung I, 188. Uebrigens iſt der Begriff der fides generalis in den citirten Stellen der Viſitationsartikel der Sache und Apol. 172, 60 auch dem Ausdruck nach feſtgehalten.

scientiam verbo et fide erigere. Ebenſo wird entſchieden dort ausgeſprochen, daß die bekehrende Thätigkeit Gottes ethiſcher Vermittelungen ſich bediene; 15, 478: Fidem sic contingere, si audiamus verbum Dei et quidem humana voce praedicatum est igitur causa fidei verbum, quo impellit et movet Deus corda ad credendum, sine verbo non contingit spiritus sanctus. Das Wort erſcheint wieder als ein collatives Gnadenmittel. Evangelium affert remissionem peccatorum. Deus creat et operatur verbo, vocali praedicatione (Comm. in ep. ad Rom. [1532] 57, 179). Ob es zu einem Heilswirken des Wortes im Einzelnen kommt, das hängt nicht von einer partikularen Prädeſtination, ſondern davon ab, ob derſelbe empfänglich oder widerſtrebend ſich verhält. Schol. in Coloss.: Cum humanae mentes audiunt verbum Dei et non repudiant, spiritus sanctus simul movet eas, ut et perterrefiant et rursus erigantur.

Hiernach kann auch Art. V der Augustana nicht prädeſtinatianiſch erklärt werden. Das ubi et quando visum est Deo bezieht ſich allerdings auch auf die innere Gnadenwirkſamkeit Gottes *), aber es ſtellt nicht die Perſonen, in welchen der Heilsglaube gewirkt werden ſoll, in das Belieben Gottes **), ſondern nur den Ort, wo und die Zeit, wann (im Verlauf des individuellen Lebensganges) dies geſchehen ſoll ***).

Gerade die Erwählungslehre hat in dieſer Zeit eine bemerkenswerthe Aenderung erfahren. Noch die Dispos. in Ep. ad Rom. 1529 ſagt, daß Gott nicht ungerecht ſei, wenn er die einen erlöſt, die andern der Strafe nicht entnimmt, indem er dieſes Gnadengeſchenk nicht allen ſchuldig ſei (15, 474). Aber es iſt doch kein decretum reprobationis mehr gelehrt, ſondern die Frage nur ſo geſtellt: Cur eligit alios Deus, alios non eligit? (p. 472.) Für die Augustana ſpeciell iſt die Abwendung Me-

*) Gegen Luthardt, Lehre vom freien Willen, S. 164.

**) Wie noch die Marburger Artikel: „Wo und in welchem er will", dagegen die Art. Suabac. 7: „Er gibt durch die Predigt als durch ein Mittel den heiligen Geiſt, wie und wo er will."

***) Womit ja auch eine Sicherung gegen Pelagianismus und prieſterliche Willkür gegeben iſt; ſ. Heppe, Confeſſionelle Entwickelung der altprot. Kirche Deutſchlands, S. 55.

lanchthons vom Prädeſtinatianismus durch die Aeußerung gegen Brenz verbürgt: Ego in tota Apologia fugi longam disputationem de praedestinatione. Ubique sic loquor, quasi praedestinatio sequatur nostram fidem et opera. (2, 547.) Und im Römerbrief von 1532 iſt dann offen ausgeſprochen, daß die Erwählung, obwohl ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit, doch bedingt ſei durch den Glauben des Menſchen. Fol. 165: Aliquam causam electionis in nobis esse. Misericordiam Dei vere causam electionis esse. sed tamen eatenus aliquam causam in accipiente esse, quatenus promissionem oblatam non repudiat. *)

b) Hierin iſt nun ſchon angedeutet, welches der Antheil des menſchlichen Willens an der Bekehrung ſein ſoll. Derſelbe wirkt nicht als ein irgendwie ſelbſtkräftiger Faktor. Bei allem Streben, Vermittelungen zwiſchen dem Stand der Sünde und der Gnade herzuſtellen, betont Melanchthon doch entſchieden, daß der letztere ein „neues Leben ſei" den Sündern, das ſie ſich ſelbſt nicht geben können, denn niemand kommt zum Sohn, den der Vater nicht gezogen (Schol. in Coloss. 21). Die Gerechtigkeit zu erlangen, die vor Gott gilt, dazu hat der menſchliche Wille ohne den heiligen Geiſt keinerlei Kraft, er muß alſo alle Kraft dazu vom heiligen Geiſt empfangen. So und nicht ſynergiſtiſch iſt Art. XVIII der Augustana zu verſtehen. Es geht dies aus der ganzen bisher entwickelten Heilsordnung Melanchthons hervor, und wird ausdrücklich beſtätigt durch die Erklärung im Römerbrief von 1532, wo unmittelbar nach den zuletzt citirten Worten fortgefahren wird: Sed neque accipi promissio misericordiae neque concipi fiducia potest, nisi Spiritu sancto per verbum movente corda. Die Spitze der Entſcheidung ſucht alſo Melanchthon ſchon hier in dem Moment, da der Menſch für das repudiare oder non repudiare ſich entſcheiden kann. Der Glaube heißt ein velle et accipere gratiam (Apol. 69) und inſofern auch obe-

*) Cf. Loci von 1533: Jam cum statuendum sit, promissionem vere universalem esse quod ad voluntatem Dei attinet, sicut a posteriore in justificatione, dicimus aliquam in accipiente causam esse, videlicet non dignitatem, sed quia promissionem accipit, cum qua spiritus s. est efficase (21, 332; cf. Rom., f. 171).

dientia (125, 187). Aber dieſes non repudiare iſt ermöglicht durch das Wirken des heiligen Geiſtes. Wenn dasſelbe als ein movere corda bezeichnet wird, ſo iſt damit das ſpecifiſche Heilswirken im Unterſchied von der disciplina gemeint nach dem conſtanten Sprachgebrauch Melanchthons, nicht eine bloß excitirende Thätigkeit, eine Steigerung eines ſchon im natürlichen Stand vorhandenen poſitiven Faktors, da ja dieſes movere zuerſt in contritio (Art. vis. 51), d. h. mortificatio, beſteht. So iſt denn auch die Entſtehung des Glaubens ein Werk des heiligen Geiſtes (Apol. 82): Illa spiritualia non tribuimus libero arbitrio. Concipitur autem fides quum corda perterrefacta evangelium audiunt et consolationem concipiunt (Apol. 167, 219)*). Vorausſetzung für das Zuſtandekommen der Bekehrung iſt alſo die Empfänglichkeit des Menſchen, aber als eine göttliche gewirkte, und ſie wird ſelbſt wieder angebahnt durch das pädagogiſche Wirken des Geſetzes der disciplina und das Eingehen des Menſchen auf dieſelbe. Nirgends in der Bekehrung kommt der Wille in Betracht als ein conſtitutiver, ſpontaner Faktor, aber als ein Organ, durch welches die Wirkung des Geiſtes ſich vermittelt, und das ſeine Wirkſamkeit auch verſagen kann.

Wie freilich der menſchliche, in Sünden gebundene Wille in den Stand geſetzt wird, für das Annehmen oder die Zurückweiſung der Gnade ſich zu entſcheiden, darauf wird auch 1532 noch nicht reflektirt. Das Verhältniß von Gnade und Freiheit erſcheint in den zuletzt beſprochenen Schriften ebenſo religiös tief als ethiſch richtig gefaßt, aber nicht angewendet auf die einzelnen, namentlich die anfänglichen Stadien der Entſtehung des Heilsglaubens, weil es im Kampf mit dem Katholicismus eben um das Weſen desſelben in ſeiner Vollkraft zu thun war.

III.

Der Römerbrief von 1532 bezeichnet die Grenze der Lehrentwickelung, welche ein, nach der Idee des Dogma's beurtheilt,

*) Loci von 1533: Voluntas humana non potest sine spiritu sancto vivificari, quo nos transformamur, ut credere possimus (21, 278).

richtiges Verhältniß von Gnade und Freiheit principiell fixirt, ohne es freilich im Einzelnen und im Zusammenhang des ordo salutis durchzuführen. Die zweite Bearbeitung der Loci von 1533/35 verfolgt nun die seit 1527 hervorgetretenen ethischen Tendenzen weiter, auf allen Punkten des Systems, aber einseitig, noch mehr als bisher mit fühlbarem Mangel einer umfassenderen Construction des ordo salutis und daher mit einem Schein des Synergismus, so jedoch, daß Indicien genügend vorhanden sind, welche diese Ausweichung in den Synergismus für Melanchthon selbst als eine nur scheinbare documentiren.

1. Die fortgehend stärkere Betonung des ethischen Moments der Lehre zeigt sich

a) in der theologischen Seite der Lehre. Es ist dem Melanchthon sichtlich darum zu thun, den Gottesbegriff gegenüber dem Determinismus und Prädestinatianismus in seiner ethischen Reinheit auszugestalten. Der Determinismus wird als stoica deliramenta bezeichnet (21, 372; 7, 1143). Das Unethische desselben findet Melanchthon einmal in der Lehre, daß auch die größten Tollheiten und Schändlichkeiten hiernach mit Nothwendigkeit geschehen (7, 652), daß Gott ebenso die Ursache guter Thaten wie furchtbarer Verbrechen werde; dann aber namentlich in der naturalistischen Abhängigkeit der höchsten Ursache von den in der Erscheinungswelt wirkenden Potenzen. Deus non alligatus est causis secundis, ut moveat simpliciter, sicut movent secundae sed ut agens liberrimum, sustentans naturam et suo consilio aliter agens in aliis (21, 651; 7, 919). (Verworfen wird die Lehre: ne posse quidem alios motus ciere Deum, quam quo impetu rapitur materiae.)

Man darf wohl sagen, daß Melanchthon gerade in dieser ethischen Ausgestaltung des Gottesbegriffes *) am meisten von seinen Mitreformatoren sich entfernt, am treuesten das unmittelbare christliche Gottesbewußtsein, wenigstens die Anschauungen der deutsch-evangelischen Gemeinde wiedergibt, jedenfalls viel lebendiger und reiner als die Transscendenz der spätern lutherischen Dogmatik. Namentlich in der Lehre vom Wunder und vom

*) Siehe hierüber unten die Lehre von Gott.

Gebet als Bethätigungen der göttlichen und menschlichen Freiheit, spricht Melanchthon ganz die Anschauungen des populären religiösen Bewußtseins aus. Das Wunder als eine neue Schöpfung ist ein Zeugniß von dem freien Walten Gottes auch gegenüber der Natur: Etsi naturae ordo testimonium de Deo est, tamen extra hunc ordinem nova facit, ut intelligamus, aliud esse Deum praeter hanc visibilem machinam et esse eum conditorem liberrimum (7, 1079; 21, 640; 23, 243). Die Natur ist auf dieses übernatürliche Eingreifen Gottes eingerichtet. Deus naturam ita ordinavit, ut, si fiat aliquid extra ordinem naturae, semper agnoscatur ipse (25, 356). Ebenso lehrt Melanchthon bestimmt, daß das Gebet Aenderungen im Naturlauf hervorzubringen vermöge. Quia Deus promittit piis invocantibus bona constat eum libere agere nec alligatum esse caussis secundis (21, 637 sq. 536. 955 sqq.). Es ist dies nur eine der Weisen, wie Gott in seiner Weltregierung auf die Freiheit des Menschen Rücksicht nimmt. Weil Gott nicht Ursache der Sünde ist, so gibt es einen realen Zufall, der seine Ursache im Willen des Menschen hat. In der Lenkung der Menschenwelt gibt Gott den ihr verliehenen modus agendi, die Wahlfreiheit, nicht auf (21, 372. 272. 643 sq.). Wenn daher im Gegensatz zu einer epikuräischen Entfernung Gottes von der Welt (sicut faber discedit a domo facta 21, 270. 638. 368) festgehalten wird, daß Gott in seinen Creaturen wohnt (adest creaturis), und daß er auch das Zufällige bestimmt (21, 274), so ist hierunter einestheils die Zulassung zu verstehen — auch der biblische Begriff der Verstockung besagt nichts Anderes —, anderntheils die Bejahung des allerdings nothwendigen, aber nur bedingt nothwendigen, nämlich durch Gottes Ordnung und des Willens eigene That bedingten Zusammenhanges zwischen der [sündigen] That des Menschen und ihren Folgen, der necessitas consequentiae im Unterschied von der necessitas absoluta, welche es für das Böse und Uebel nicht gibt (21, 274. 372).

In allen diesen Ausführungen, welche den Versuch machen, die Weltregierung und Menschheitsentwickelung auf die Freiheit zu gründen, gleichen die Anschauungen Melanchthons — bis auf die Exegese hinaus — dem System des Origenes mit dessen

Schickſalen die der melanchthoniſchen Theologie ſoviel Aehnlichkeit haben; wie Origenes hält auch Melanchthon feſt, daß Gott das Zukünftige vorausweiß, wodurch aber die Freiheit desſelben nicht aufgehoben ſein will, indem eben die Vereinbarkeit des göttlichen Vorauswiſſens und der menſchlichen Freiheit ein für die Menſchen unzugängliches Geheimniß iſt (21, 271. 372. 647)*). Dieſes — nicht cauſirende — Vorauswiſſen Gottes findet denn auch im Erwählungsrathſchluß ſeine Stelle.

Die Behandlung der Prädeſtinationslehre in den von Melanchthon ſelbſt veröffentlichten Schriften dieſer Periode darf ein gefliſſentliches Zurückſtellen, eine fortgehende Elimination derſelben für das religiöſe Bewußtſein genannt werden. Schon der Römerbrief von 1532 und die Loci von 1533 ermahnen, in der Lehre von der Prädeſtination nicht der Vernunft oder dem Geſetz, ſondern nur dem Evangelium zu folgen und demgemäß feſtzuhalten, daß Gott das Heil gratis und daß er es Allen verheißt (21, 331). Die Loci von 1535 ſchärfen ebenfalls ein, daß die promissio gratuita und universalis ſei**), und geben die univerſaliſtiſche Erklärung der betr. Bibelſtellen, ja ſie betonen, daß, was Grund der Rechtfertigung ſei, ebenſo auch Grund der Erwählung ſei (21, 450), ſagen aber nicht, daß dies der Glaube iſt, und die dritte Ausgabe der Loci biegt dieſen im Zuſammenhang nothwendigen Gedanken dahin um, daß der Glaube Erkenntnißgrund der Erwählung ſei. Haud dubie electos esse eos, qui misericordiam fide apprehendunt nec abjiciunt ad extremum (21, 916). Bei dieſer vorſichtigen Zurückhaltung Melanchthons iſt es erklärlich, daß Calvin ihm ſchreiben konnte:

---

*) Melanchthon gibt ſogar bereits die Prämiſſen zu der modernen Beſchränkung der göttlichen Präſcienz auf die Möglichkeiten oder den allgemeinen Weltplan, wenn er in der Dialektik ſagt: De futuro contingenti non est determinata veritas in mente humana; cum veritas sit convenientia cum re, res autem adhuc mutabilis est (13, 593); vgl. Rothe, Ethik (1. Auflage) I, 121.

**) Ausdrücklich verwirft Melanchthon die calviniſche Lehre von den duae contradictoriae voluntates in Deo (7, 1163); er hat den betr. Paſſus im Consensus Tigurinus unwillig, wie Calvin klagt, ausgeſtrichen. Mel. epist. suppl. 334.

„Eigentlich denkst Du wie ich“ *). Aber Calvin hat sich auch hier — und es ist dies eine Gegenprobe unserer Auffassung über das Verhältniß der melanchthonischen und calvinischen Abendmahlslehre — getäuscht. Es ist deutlich genug, wenn Melanchthon über das Verfahren Calvins wider Bolsec an Camerarius schrieb: Vide saeculi furores, certamina Allobrogica de Stoica necessitate tanta sunt, ut carceri inclusus sit quidam, qui a Zenone dissentiat (7, 930).

Namentlich in seinen Commentaren zum Römerbrief ist der deutsche Reformator bemüht, der prädestinatianischen Dogmatik ihre Hauptbeweisstellen zu entwinden. Es geschieht dies (wie in neueren Versuchen von Beck, Hofmann) durch Beziehung von Rom. IX ausschließlich auf die geschichtliche Entwickelung des Heils. Dieses Capitel bezieht sich nicht auf die Erwählung Einzelner, sondern soll nachweisen, wer das wahre Volk Gottes sei, nämlich nicht die Bischöfe oder Priester, sondern das kleine schwache Häuflein der wahrhaft Gläubigen (15, 678sqq. 974; 21, 915). Die Erwählung hat so ihre eigentliche Abzweckung auf die Kirche: s. Römerbrief von 1544 zu 8, 28: Necesse est nos statuere, quod sit Ecclesia electa (15, 675). Sie sind berufen durch Gottes Barmherzigkeit. Wenn einige die Gnade nicht erlangen, so liegt die Schuld an ihrem gottlosen Willen, ihrem Widerstreben (15, 679). Es gibt Werkzeuge der Gnade, welche Gott gebraucht der Kirche und der Regierung zu Guten, und verworfene Strafgefäße, welche den guten Stand in der Kirche zerrütten (8, 208). Daß aber dieser Unterschied in einem doppelseitigen Prädestinationsrathschluß seinen ewigen Grund in Gott habe, wird als manichäische Ketzerei verworfen **). Es gibt allerdings ganze Völker, Heiden und Türken, die verdammt sind und zum ewigen Verderben geboren werden (9, 193). Die tugendhaften Heiden, denen die Loci von 1535 noch aliquem intellectum gratiae et remissionis peccatorum zugestanden hatten, sind nach der dritten Ausgabe, befleckt mit ungeheuren Lastern, in der Gewalt des Teufels gewesen (s. Galle, S. 322 Anm.). Denn man muß daran

*) Schweizer, Centraldogmen I, 374. Mel. epist. Suppl. 333.

**) 7, 1143. 21, 659. Respons. in Art. Bavar. E. 3. 5.

festhalten, daß es nirgends Erwählte gibt als in dem coetus vocatorum (21, 917). Der Grund, warum die Heiden nicht auch berufen werden, kann theils in der Erbsünde, theils in der Schuld der das Evangelium verachtenden Vorfahren gesucht werden, so 25, 46; 15, 980.

Noch 1556 wiederholt übrigens Melanchthon, daß die Gnade eben als ein freies Geschenk nicht allen habe angeboten werden müssen (15, 981).

Wenn in diesen geschichtsphilosophischen Außenwerken der Erwählungslehre die Schranken des altkirchlichen Dogmas von der ethischen Idee noch nicht überwunden sind, so ist dies wenigstens innerhalb des kirchlichen Gebiets der Fall. Ursache der Erwählung ist die Barmherzigkeit Gottes, nicht unser Willen und Laufen, aber doch geschieht sie im Willen, der sich müht und nicht widerstrebt (15, 680). 25, 58: Estne haec mutatio in homine violenta? Non. Deus non trahit adversantem, repugnantem, indulgentem diffidentiae. Nemo cogitet se exspecturum, donec Deus eum violenter trahet. Denn das Erste im Erwählungsrathschluß ist eben der Wille, daß Alle, die an den Sohn glauben, das ewige Leben haben (21, 914; 15, 978 sq.)*).

Daß nun die Specialisirung dieses allgemeinen Heilsrathschlusses zur Erwählung bestimmter Personen durch das Vorherwissen ihres Glaubens bedingt sei, sagt Melanchthon in keiner seiner Lehrschriften, wohl aber an zwei Stellen seiner Postille. 25, 680: Aeterna electio in qua Deus praevidit et ordinavit, quae sit futura ecclesia. 25, 528: Electi semper placent, Deus praevidit eos redituros ad poenitentiam **).

---

*) Dieser allgemeine Heilswille Gottes, promissio gratuita, ist eben der Inhalt des Evangeliums, und an dieses müssen wir uns bei allen Fragen über die Erwählung halten (15, 978. 680; 21, 450. 914; 15, 528).

**) Daß der Grund für Erwählung oder Vorwerfung in dem vorausgewußten Verhalten des Menschen liegen soll, ist wenigstens hinsichtlich der Verwerfung deutlich ausgesprochen 22, 422 der deutschen Loci: „Gott beschleußt den Judas zu verwerfen, denn er sieht, daß Judas vom Glauben fallen, den Herrn verwerfen wird."

b) Auf der anthropologischen Seite des Dogmas ist zunächst die Lehre von der Sünde unverändert. Es ist zwar in den flacianischen Streitigkeiten dem Melanchthon eine bloß negative Auffassung der Sünde als eines bloßen defectus Schuld gegeben worden, aber mit Unrecht, denn dieser Ausdruck wird erklärt mit vitium aut factum pugnans cum lege Dei (21, 378) und hinsichtlich der Erbsünde als Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit (380), als verdammliche Hinneigung zum Bösen (21, 667), als Verderbniß und Verkehrung der menschlichen Natur (669). Der augustinische Begriff der concupiscentia wird gegenüber der scholastischen Abschwächung zu einer bloßen imbecillitas als eine ἀταξία omnium appetitionum erklärt (21, 380. 674).

Allerdings verwahrt sich Melanchthon gegen jene dogmatisch unwahre Ueberspannung des Sündenverderbens, welche dasselbe in das Diabolische verkehrt, wonach der Mensch im Stand der Sünde eigentlich nur Böses, und in jedem Betracht Böses wollen und denken soll. Auch das sündhafte Wollen ist nicht auf das Böse an sich, sondern auf ein — freilich falsches, oder untergeordnetes Gut gerichtet. De anima 13, 155: Rejicio opinionem recentiorum, qui contendunt, voluntatem vere et sine simulatione velle posse malum nulla ratione boni; etsi aliqua est libertas voluntatis, tamen sic ordinata est, ut velit bonum. Ebenso ist in der lex naturalis, in dem Gewissen, ein Rest der Erkenntniß des Guten, auch eine gewisse Fähigkeit der Gotteserkenntniß erhalten (13, 137; 21, 675). Aber das Treibende im Menschen ist die sündige Selbstliebe mit Unterdrückung der Gottesliebe (21, 673), mit Abwendung von Gott, die sich zum Haß Gottes steigern kann (21, 380), sodaß ein vollkommener und innerlicher Gehorsam gegen Gott unmöglich ist (21, 669), daß das Gewissen und die auf ihm ruhende Gottesahnung von vielfachen Zweifeln obruirt (23, 267), ebenso die bessere Willensrichtung durch die concupiscentia überwältigt wird (15, 662; 21, 276). Es sind also alle Bewegungen im Herzen böse (21, 671). Wenn der natürliche Mensch durch den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit, durch die Verwundung und Krankheit der Sünde dem unter die Mörder Gefallenen gleicht, der halbtodt am Wege liegt

(23, 262), so versteht das Melanchthon noch nicht, wie im synergistischen Streit seine Schüler, von einem nur theilweisen Verderben. Er ist — im obigen Verstande — ganz todt in Sünden (23, 277; 23, 431). Oppressus peccato et morte (25, 382), aber allerdings adhuc talis, qui posset restitui (25, 412). Deutsche Loci 22, 177: „Der Mensch ist beraubet der Gerechtigkeit, alle Kräfte sind verwundet und schrecklich verderbt, der Verstand ist sehr geschwächt, der Mensch voll Zweifel an Gott, in Sünde und ewigen Tod gefallen."

Auch der Freiheitsbegriff zeigt in dieser Periode keine wesentliche Aenderung. Allerdings ist Melanchthon sichtlich gerade hier bemüht gewesen, seiner theologischen Anschauung eine philosophische, psychologische Grundlage zu geben.

Den Grundriß seiner Psychologie*) bildet die aristotelische Unterscheidung der Thierseele — des vitalen und sensitiven Princips, welche mit ἐνδελέχεια eben als assidua agitatio bezeichnet wird (talis vita quae actiones ciet) und der anima rationalis, des νοῦς mit seinen zwei Grundvermögen, Vernunft und Wille. Eine eigenthümliche Füllung erhielt nun dieser Grundriß durch das Eintragen halbmaterialistischer Anschauungen, welche an die Physiologie der Griechen, namentlich eines Galen, aber ebenso an die Naturphilosophen des 16. Jahrhunderts erinnern. Die Lebensbethätigungen der Seele (im Unterschied von νοῦς) sind die einer Flamme gleichenden Lebensgeister: Tenuissima flamma, genita ex sanguine, virtute cordis volitans per totam corporis machinam; „sie nehmen die Gestalt der Bilder an, welche in den äußeren Sinnesorganen leuchten, und theilen die dadurch erhaltene Bewegung dem Gehirn mit, das Höhlen zur Aufbewahrung dieser Bilder hat". Die Lebensgeister erzeugen, indem sie in das Herz strömen, die Bewegungen desselben, die Affekte. Im Gegensatz hiezu ist die ψυχὴ λογιστική rein immateriell, welche zum aprioriſchen Inhalt die angebornen logischen und ethischen Ideen hat, und aus den sinnlichen Vorstellungen Begriffe bildet, ebenso wie der Wille über die Affekte gebietet. Der Wille, das höchste

*) C. R. 13, 1—178.

Begehrungsvermögen, handelt frei, allerdings nach den ihm vom Intellekt dargebotenen Motiven. Er kann wollen oder nicht wollen, oder — als drittes — die Handlung aufschieben. Zur Ausführung seiner Entschlüsse steht ihm ein doppelter Apparat zur Verfügung. Er verfügt unbedingt (δεσποτικῶς) über den Bewegungs-Apparat des Körpers (locomotiva, was wir das System der motorischen Nerven hießen); bedingt (πολιτικῶς) leitet und lenkt er die Affekte im Herzen. Cf. Epit. philos. mor. 16, 43: Voluntas potest externis membris imperare ut judicio rationis obediant; ita et moderari affectus aliquo modo potest et externas actiones honestas efficere sine renovatione.

Diese dualistische Psychologie sollte nun — wie man glauben könnte, eine Abschwächung des Begriffes der Sünde zur Folge haben. Man könnte Melanchthon zu den Vertretern der Sinnlichkeitstheorie rechnen, wenn er z. B. (21, 374) sagt: Hanc libertatem saepe vinci naturali imbecillitate, saepe a Diabolo. Nam cum natura sit plena malorum affectuum, saepe obtemperant homines pravis cupiditatibus non recto judicio. Aber Melanchthon hält einmal jene dualistischen Anschauungen nicht fest. Mit gleichem Recht steht ihnen die recepta sententia gegenüber: In homine esse animam unam videlicet spiraculum illud, simul vehens lucem divinam et afferens vitam partibus omnibus congruentem (13, 17). In der Analyse der einzelnen Seelenthätigkeiten läßt er die Theorie der spiritus vitales auch immer mehr fallen, da dieser Versuch einer realistischen Erklärung der psychischen Phänomene jedenfalls so unvollkommen und phantastisch war, daß er nichts erklärte. Sodann ist nicht zu vergessen, daß Melanchthon — auch in der Psychologie — das Wesen des Sündenverderbens principiell in die Abkehr des Willens von Gott setzt, vermöge welcher keine Liebe und kein Vertrauen zu Gott vorhanden ist, vielmehr nur Streben nach anderen Gütern und auch nach diesen in verkehrter Ordnung (De anima 13, 156). Der Wille ist innerlich selbst unfrei, weil er in sich selbst gebunden, von Gott ab den falschen Gütern zugekehrt ist, und deßwegen bedarf es zur Herstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit einer conversio, nicht bloß einer moderatio

affectuum (De anima 13, 157)*). Aber eben in der Darstellung des Bekehrungsprocesses erweckt Melanchthon am meisten den Schein des Synergismus. Sehr häufig geht Melanchthon von der Beschreibung jener dem Menschen gebliebenen Freiheit unmittelbar zu der Bekehrung und zwar in der Weise über, daß er für deren Zustandekommen Forderungen an den Menschen stellt, daß er dem Heilswerke Gottes nicht widerstreben, sondern zustimmen und sein Mißtrauen niederkämpfen solle. Am auffallendsten in den Locis von 1548 (21, 659): Denen, welche ihre Säumigkeit damit entschuldigen, daß der freie Wille bei der Bekehrung nichts thun könne, und daß sie das Einströmen neuer geistlicher Kräfte, welche dieselbe allein bewerkstelligen können, noch nicht gefühlt haben, ist zu antworten: „Es ist Gottes ewiger Wille, daß du der Stimme des Evangeliums gehorchst, den Sohn Gottes hörst. Du kannst nicht, sagst du? Doch, du kannst einigermaßen, und indem du dich durch das Wort des Evangeliums aufrichtest, bitte, daß dich Gott unterstütze, und wisse, daß der heilige Geist in diesem Trost wirksam sei." Hier scheint Luthardts **) Vorwurf begründet: wie folgt die Möglichkeit solchen realen Verhaltens zur Gnade aus der bloß formalen Freiheit (richtiger die Möglichkeit positiv-religiösen Verhaltens aus einer bloß noch sittlichen, im sittlichen Gebiet kräftigen Freiheit)? Vgl. 21, 376. 452; 15, 680. 15, 980: Non repugnes evangelio, non indulgeas diffidentiae, non cogites, expectandum esse violentum motum, quo te rapiat etiam repugnantem, sed assentiaris voci divinae.

Dieser Schein des Synergismus wird nun vermehrt durch Eigenthümlichkeiten in der doktrinellen Fassung der Lehre, die denn auch von den Gegnern am früheſten aufgestochen wurden. Hieher gehört die Lehre von den tres causae concurrentes in opere conversionis, angedeutet schon in der zweiten Ausgabe der Loci, deutlicher in der dritten Ausgabe: Cum ordimur a verbo hic concurrunt tres causae bonae actionis: verbum Dei, spiritus sanctus et humana voluntas, assentiens,

*) Vocamur ad instaurationem naturae (ibid.).

**) Lehre vom freien Willen, S. 186.

nec repugnans verbo Dei 21, 658. Ex. ord. 23, 15. Expl. Symb. Nic.: Concurrit et voluntas, ut assentiatur verbo Dei et non repugnet 23, 435; 23, 289; 25, 808; 16, 192.

In sehr vielen Darstellungen der Lehre von der Bekehrung gewinnt es so den Anschein, als wollte der menschliche Wille (und zwar ohne deutliche Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem erweckten) als selbstständiger spontaner Faktor neben den Geist Gottes gestellt werden. Und darauf scheint ja auch die in den Loci von 1548, und sichtlich von Erasmus, adoptirte Definition des menschlichen Willens zu führen: Liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam, i. e. audit promissionem et assentiri conatur et abjicit peccata contra conscientiam (21, 659). Nach dem Wortlaut der Definition scheint hier der Wille (pelagianisch) als natürlicher Wille das Vermögen zu haben, sich spontan der Gnade zuzuwenden, nach der Erläuterung wenigstens (semipelagianisch) die Fähigkeit, auf eine bloß erweckende Wirksamkeit der Gnade durch Glauben und Buße auf das Wirken der Gnade einzugehen. Und um die Schuld vollzumachen, bezeichnet Melanchthon ganz wie Pelagius das Wirken der Gnade als ein bloßes adjuvare, was doch vorauszusetzen scheint, daß der Wille des — natürlichen Menschen als ein eigenkräftiger, nur nicht vollkräftiger, der Unterstützung aber nicht der Neubelebung oder Umwandlung bedürftiger Heilsfaktor angesehen wird. 15, 619: Spiritus sanctus sic adjuvat nos, ut apprehendamus dilectionem Dei, cum verbo nos sustentamus. Vergl. 23, 282; 21, 377. 21, 663: Fit voluntas adjuvante spiritu sancto magis libera. 16, 192. Variata Art. XVIII*) efficitur spiritualis justitia in nobis, cum adjuvamur a sp. s.

2. a) Wie sehr aber der Schein trügt, kann gerade die Geschichte dieses Ausdruckes adjuvare zeigen. Denselben braucht ja auch Augustin und ihm nach Melanchthon zu einer Zeit, da er geradezu ein absolutes Wirken der Gnade lehrte. 21, 47:

*) Und das Interim Lipsiense gibt dem Flacianismus schon den Anklagetitel in die Hand, wenn es lehrt: der barmherzige Gott wirkt mit dem Menschen nicht wie mit einem Blatt, sondern zeucht ihn also, daß sein Wille auch mitwirket (7, 51).

Si accipias Christum, servaberis et adjuvaberis. Er braucht denſelben auch ſpäter noch von der lebenſpendenden Thätigkeit Gottes in der Natur 23, 243: Deus causas secundas vel adjuvat vel impedit et saepe mutat. Daß derſelbe im Werk der Gnade nicht ein bloßes äußerliches Unterſtützen, ſondern ein innerliches Umwandeln und Neubeleben bezeichnen ſoll, ſagt Melanchthon vielfältig, z. B. 23, 278: Spiritu sancto nos ducit, accendit in mentibus nostris lucem veritatis, nec sinit eas occupari impiis furoribus, voluntates flectit ad obedientiam, inchoat in nobis vitam aeternam. Vielfach wird eine eigentliche Wiedergeburt beſchrieben und dieſelbe doch als ein auxilium spiritus sancti bezeichnet. 21, 656: Voluntas humana non potest sine spiritu sancto efficere spirituales affectus, scilicet verum timorem Dei, fiduciam misericordiae Dei. Testimonia colligenda sunt, ut nos ipsos accendamus ad petendum auxilium spiritus sancti. 21, 761. 891; 23, 290. Denn derſelbe ſoll eben nur den Gegenſatz von Zwang, die Nothwendigkeit andeuten, daß die Bekehrung ethiſch, durch die Zuſtimmung des irgendwie erweckten Willens vermittelt iſt; vgl. 16, 198: Etiamsi adjuvat Deus nos, tamen voluntates, quae accipiunt doctrinam, volentes, adjuvantur non aliqua violentia coactae.

Ebenſo verhält es ſich mit der „facultas se applicandi ad gratiam“. Wir haben das unverfängliche Zeugniß eines Zeitgenoſſen, daß Melanchthon auf dem Wormſer Colloquium 1557 erklärte, daß er dieſe Definition von dem homo renatus, vom arbitrium liberatum verſtanden habe*). Zum Beweis habe er ſich auf den Zuſammenhang berufen, in welchem dieſe Definition in den Loci ſtehe: Scito velle Deum hoc ipso modo nos convertere, cum promissione excitati nobiscum luctamur. In der That ſtellt ſich ja Melanchthon hier und ſo oft er in dieſer Zeit die Lehre von Gnade und Freiheit darſtellt, gar nie an den Anfang, ſondern in den concreten Verlauf des

*) Jacob Runge bei Frank, Th. der F. C. I, 198, ſ. die Beſchreibung der Freiheit in den Definit. theol. 21, 1078: Cum trahitur a spiritu sancto, cum corda renata reguntur a sp. s., fit major libertas tunc libertas est facultas, qua homo renatus potest obtemperare spiritui sancto. Ebenſo Eth. el. 16, 192.

Bekehrungsproceſſes, wo dann der Wille eben immer ſchon Empfänglichkeit, Mitthätigkeit faktiſch zeigt und deßwegen zu weiterer Bethätigung derſelben aufgefordert werden kann. Seine Loci ſind ſo ſehr eine praktiſche Dogmatik, mitten im Leben ſtehend und den ethiſchen, ascetiſchen Zwecken des kirchlichen Lebens dienend, daß ſie ſtatt dogmatiſch, in reinlicher Abſtraktion und Sonderung des göttlichen und menſchlichen Faktors den Bekehrungsproceß ab ovo zu beſchreiben, beziehungsweiſe auf das principielle, dynamiſche Verhältniß beider zu achten, vielmehr, wie es die Ethik thun darf, ja ſtets thun wird, für das eigene Handanlegen und Fortkämpfen des Menſchen im Verlauf der Bekehrung, Rathſchläge und Ermahnungen geben. Wie Melanchthon in ſeinen Beſchreibungen der Bekehrung nicht die Anfänge, die Erweckung des groben Sünders, ſondern die Entſtehung der fides salvifica ins Auge faßt, zeigt z. B. 21, 760: Cum spiritus sanctus in illa consolatione novos motus et novam vitam afferat dicitur, haec conversio regeneratio. Ebenſo 21, 656; 15, 471 (sp. s. adjuvat infirmos). So erhellt dann doch, daß, wo von einem Mitwirken des menſchlichen Willens geredet wird, die erweckende Thätigkeit des heiligen Geiſtes die Vorausſetzung bildet. 24, 425: Illi motus contritionis, fidei sunt motus excitati et accensi per spiritum s. sed concurrit voluntas ipsius assentiens verbo. Oportet nos assentiri verbo, cum spiritus s. inchoat in nobis initia conversionis. So iſt der Typus der Bekehrung ein David (21, 761. 891; 23, 434), ein Joſef in der Verſuchung, die mens perterrefacta agnitione peccati (21, 421), wo Melanchthon ausdrücklich bemerkt, daß er hier „von erwachſenen Chriſten" rede, in denen nicht nur die Taufgnade wirkſam, ſondern auch die Erkenntniß der Sünden ſchon geweckt worden*). 15, 700. 980 sq.; 15, 1276: In quotidianis aerumnis haec fides exercenda est. Ebendaſ. p. 523—525.

Für einen ſolchen bereits unter der Zucht der Gnade, mindeſtens im Stand der gratia praeparans ſtehenden Chriſtenmenſchen aber iſt jene facultas applicandi se ad gratiam nicht

*) Ebenſo im Leipz. Interim, „daß der Wille mitwirket, ſo er in verſtändigen Jahren iſt, denn ein ſolcher Menſch empfängt die Gnade nicht, wo nicht durch vorgehende Gnade das Herz bewegt wird" (7, 51).

zu viel. So hat denn Melanchthon später in seiner Definition ausdrücklich unterschieden die libertas in non renatis, und die libertas cum trahitur a spiritu sancto, tunc potest gubernanti spiritui sancto obtemperare et motus deo placentes, verbo Dei accendente, retinere (21, 1078); cf. 24, 503: retinenda est gratia, bona conscientia.

So trägt Melanchthon jene Lehre von den tres causae concurrentes eigentlich stets mit der Erläuterung vor, daß er den vom heiligen Geist erweckten Willen meine, dessen Kraft also eine empfangene, nicht eine spontan „mitwirkende" ist; vgl. 23, 288: non agit sp. s. ut in statua, sed concurrunt mens cogitans verbum Dei, voluntas assentiens adjuta a sp. s. et accensa; 16, 192: nec nihil agit voluntas ut statua, sed concurrunt causae agentes; 21, 659: nec fit conversio ut si lapsis in ficum converteretur. Es ist freilich immer die empirische Auffassung, welche den persönlichen Gottesgeist und den von ihm erweckten und umgewandten Geist des Menschen als zwei wirkende Subjekte nebeneinander sieht, statt das zwischen beiden stattfindende Subordinationsverhältniß herauszustellen, dasselbe empirische συνεργεῖν wie im Jakobusbrief im Verhältniß von Glauben und Werken (Jac. 2, 22); aber jenes Subordinationsverhältniß wird doch nie geleugnet, sondern vorausgesetzt und angedeutet.

b) An positiven Andeutungen, daß die Initiative im Bekehrungszweck allein Gott zugeschrieben werden will, fehlt es auch in dieser mittleren Periode nicht. Wir dürfen in dieser Beziehung einmal auch hier auf die disciplina hinweisen, welche Melanchthon nun geradezu als eine paedagogia in Christum bezeichnet und beschreibt, und zwar nicht bloß negativ als Mittel zur Erweckung der Sündenerkenntniß und Buße (23, 275 sq.; 15, 507; 23, 302), sondern auch als das Mittel, wodurch eine gewisse Empfänglichkeit für das Evangelium, ein Interesse, eine Gewöhnung und innere Aufforderung dasselbe zu hören geweckt wird. 21, 405: Institutio, bona assuefactio et disciplina invitant ad audiendum et discendum evangelium (ebenso schon 21, 280 und wieder 717). Lex seu disciplina praestat, ut homines erudiantur de Deo, de Evangelio, de omnibus partibus Christianae doctrinae. 24, 154; 15, 1267. Frucht-

bare Keime für eine ethische, einheitliche Gestaltung des Heilsweges, wie sie z. B. von Chemnitz *) bewahrt und von den neueren Erklärern der Concordienformel bei aller Verdächtigung Melanchthons einfach adoptirt worden sind, um deren ordo salutis am entscheidendsten Punkte vor der Zusammenhangslosigkeit und Grundlosigkeit des reinen Zufalls zu retten **).

Sodann spricht es Melanchthon schon jetzt mehrfach aus, daß auch für den unter dem fördernden Einfluß der disciplina Stehenden der Eintritt in den eigentlichen Heilsstand ein wesentlich neues, nur von Gottes Geist zu weckendes Leben bedeute. 23, 278: Hoc quaeritur, an illam inchoationem obedientiae in corde, fidem, dilectionem voluntas efficiat sine spiritu sancto. Es ist ein neuer Mensch, wenn neues Licht, neue Bewegungen, Vertrauen gegen Gott und Erkenntniß Christi in unsern Herzen vom heiligen Geist geweckt ist (15, 638. 674). Nichtsdestoweniger ist es aber als eine Lücke und Unvollkommenheit in der Lehrdarstellung Melanchthons bis in die fünfziger Jahre zu bezeichnen, daß er überall in den Verlauf, nirgends an den Anfang der Bekehrung sich stellt, sodaß der sittliche Lebensproceß, ohne scharfen Unterschied zwischen dem Stand der Natur und dem der Gnade ein Continuum und demgemäß die Wurzel desselben, der natürliche Wille, ein auch für das Heilsleben eigenkräftiger Faktor zu sein scheint.

Diesen Lücken und Mängeln abzuhelfen ist nun aber unter deutlich bemerkbarem Einfluß der synergistischen Streitigkeiten das sichtliche Bestreben Melanchthons in seinen letzten Lehrschriften gewesen. Die Explicatio Symboli Nicaeni, die deutschen Loci, die Elementa Ethices doctrinae, die Responsiones in Articulos Bavaricae Inquisitionis zeigen, daß unser Reformator der dogmatischen Bewegung auch hier, wie sich dies in der Lehre von der Rechtfertigung, vom Abendmahl, von der Kirche zeigt, nachrückte und auch vom Gegner lernte, wodurch seiner Theologie eine faktische, wenn auch formell verleugnete Wirkung auch in den Zeiten der F. C., ja über dieselben hinaus ermöglicht ward.

*) De controversiis quibusdam (Wittemb. 1594), p. 45.

**) Cf. F. C. 671, 53 und Frank I, 157. 175.

Dritte Periode.

Religiöse Vertiefung der Lehre.

C. 1552 — 1560.

I.

Eine religiöse Vertiefung, ein stärkeres Betonen des Unterschiedes zwischen natürlich-menschlichem und dem göttlich gewirkten neuen Leben zeigt sich in der Lehre vom natürlichen Stande. Weniger in der Auffassung der Sünde, die ja schon bisher keine Abweichung von der reformatorischen Vertiefung des Sündenbegriffes zeigt. Die Erbsünde ist auch nach den letzten Erklärungen Melanchthons universa destructio humanae naturae, tristissima servitus, qua homo subjectus est Diabolo (Explic. Symb. 23, 404), bestehend in defectus und pravae inclinationes (403). Die ersten Menschen haben für sich und das ganze Geschlecht verloren die ursprüngliche Integrität, die Gaben und schönen Tugenden des heiligen Geistes, also daß der ganze Mensch aufgehört hat, ein Wohnsitz Gottes zu sein (22, 177; 23, 403). In dieser also verderbten Natur vermögen die Menschen Sünde und Tod, den leiblichen wie den geistlichen, mit eigenen Kräften nicht von sich abzuwälzen (23, 431; Respons. p. D, 5), da in ihrem Geist Finsterniß und Unfähigkeit das Göttliche zu erkennen (15, 662) und im Willen Abneigung gegen Gott und vielfacher Trotz gegen sein Gesetz herrscht (23, 401).

Deutlich tritt aber eine Veränderung in der weitergehenden Beschränkung des Restes materialer Freiheit hervor, den Melanchthon unter dem liberum arbitrium des natürlichen Menschen verstehen will. Bisher hatte er darunter neben der gubernatio locomotivae, der Herrschaft des Geistes über den Organismus immer auch eine wenigstens noch relative Herrschaft des vernünftigen Willens über die Affekte subsumirt, cum voluntas vera et seria electione antefert honestas actiones, ein Vermögen innerer, wenn auch nur relativer Tugend, nicht bloß äußerer Legalität (Enarr. Symb. 23, 275; 15, 672). Jetzt tritt dieses Vermögen innerer Sittlichkeit ganz

zurück, und Melanchthon beschränkt sich wieder auf die — in der Apologie gegebene Erklärung, daß der Mensch durch Beherrschung der äußeren Glieder einigermaßen einen äußerlichen Gehorsam gegen das Gesetz leisten könne, wie Achilles seine Hand vom Schwert zurückhalten kann (23, 450)*). Besonders auffallend ist dies in den deutschen Loci. Die ersten vier Ausgaben nennen Freiheit den Willen, welcher der Vernunft folgt oder widerstrebt, und den bösen Lüsten etlicher Maßen wehret (22, 167). Die späteren Ausgaben sehen die Freiheit nur noch in äußerlicher Gliedmaßen Regung, denn Gott will, daß alle Menschen in äußerlicher Zucht regiert werden (22, 148; 9, 766).

Jenes Vermögen relativer innerer Sittlichkeit wird nicht geleugnet; cf. Eth. elem. 16, 208. 191: Electio est aliquo modo in potestate humanae voluntatis. Propter has causas et intelligere disciplinam discamus et coecos impetus diligentia moderemur (23, 541), wie auch der Gottesgedanke und das Gewissen als Zeugniß von Gott auch im natürlichen Menschen noch vorhanden ist (15, 831; Respons. D. 5). Aber jenes positiv sittliche Vermögen tritt ganz zurück, und zwar nicht bloß als etwas „Dunkles" (23, 275), weil das Volk die äußere Legalität besser verstehe (Resp. D. 4. 5), sondern auch als etwas „Selteneres", was von Natur eben nur in Einzelnen als heroische Tugend sich finde (23, 406) oder selbst erst Frucht der disciplina sei (cf. 16, 191). Melanchthon will also das Minimum vom sittlichen Vermögen, das auch im Sünder ist, als Ausgangspunkt des ordo salutis fixiren (s. 25, 4; 23, 433). So ist auch über den Begriff der disciplina (in den oft der der Freiheit wie die Ursache in die Wirkung übergeht)**), zu sagen, daß Melanchthon fortgehend das Bedürfniß fühlt, in ihr ein Mittelglied zwischen dem Stand der Sünde und dem Stand der Gnade,

*) So 25, 326: Disciplina est diligentia regendi externas mores secundum praecepta Dei, ein äußerlich züchtig und ehrlich Leben. Est possibilis, quia Deus reliquit etiam post lapsum in homine libertatem regendi locomotivam. Noch weniger 25, 4: Voluntas habet potestatem imperandi locomotivae, prohibendi et ciendi motus externorum membrorum. Ergo disciplina est possibilis. Aber wie kann sie so invitare ad audiendum evangelium?

**) 21, 654; 23, 14. 413; 16, 190.

einen innerlichen Anknüpfungspunkt für das bekehrende Wirken der Gnade festzuhalten. 23, 276: Hoc freno coërcet Deus humanum genus, ut hanc sapientiam nobis proponat, non tantum ad pacem corporis, sed ut doceri homines de Deo possint. Vgl. Loci 21, 405: Disciplina est paedagogia in Christum, quia institutio, bona assuefactio et disciplina invitant ad audiendum et discendum Evangelium. Ebenso 22, 171; 23, 432*). Aber einerseits erscheint jetzt die disciplina und ihre Wirkung selbst schon als Werk Gottes. Sie steht nach ihrer Abkunft und Abzweckung dem geoffenbarten Gesetz nach seinem usus paedagogicus gleich; vgl. 22, 256: „Gott hat seiner eigenen Weisheit Glanz in die Menschen gepflanzt, — wenn Gott nicht von Adams Zeiten für und für diese Weisheit verkündigt hätte, so fielen die Menschen noch mehr in Zweifel, was Ordnung und Unordnung sei." 23, 554; 23, 14. 432.

Andererseits wird der Unterschied dieser vorbereitenden Wirkungen Gottes von dem Heilswirken der Gnade entschieden betont (Respons. D. 7): Hanc disciplinam nec esse inchoationem interioris obedientiae, nec esse justitiam coram Deo. Ebenso 23, 433; s. den Abschnitt über die Ethik.

Und wie Melanchthon die guten Werke namentlich in seinen späteren Schriften mit Vorliebe durch den negativen Ausdruck einer condicio sine qua non für Erhaltung der Rechtfertigungsgnade bezeichnet, so bestimmt er auch die Bedeutung der disciplina für die Vorbereitung des Heilswerks gern negativ: Certissimum est in his qui perseverant in sceleribus non esse efficacem spiritum sanctum. 23, 432; 16, 191. 22, 151: „In dem wüsten, unzüchtigen Leben kann man die Leute vom Evangelium nicht unterrichten, auch ist keine Wirkung des tollen Geistes in solchen tollen, unsinnigen Leuten." Man kann bedauern, daß Melanchthon, eingeschüchtert offenbar durch die Verdächtigungen seiner Freiheitslehre die Momente im Gebiet des natürlichen, wie des allgemein religiösen, im weiteren Sinn kirchlichen Lebens so zurücktreten läßt, welche für eine wissenschaftlich zusammenhängende Darstel-

*) Eth. el. 16, 186: Tertia causa adjuvans virtutis — neben lex Dei und naturalis inclinatio — est disciplina.

lung der Heilslehre und des Verhältnisses von Gnade und Freiheit die nothwendigen Voraussetzungen bilden. Aber wie durch die Fixirung des natürlichen Vermögens zum Sittlichen gleichsam in seinem Minimalstand das Erlösungsbedürfniß in seiner Unbedingtheit und Allgemeinheit, das „adjutorium gratiae“ in der natürlichen Gottesoffenbarung und in den kirchlichen Institutionen als die allgemein nothwendige Voraussetzung alles Ethisch-Guten im Menschenleben ins Licht gestellt werden soll, so soll durch die so bescheidene — aber immerhin nicht augustinisch unterschätzende Taxation der disciplina im subjektiven und objektiven Sinn der Unterschied der christlichen Gerechtigkeit und damit die Erkenntniß gesichert werden, daß es zur Beschaffung der letzteren einer specifisch neuen, nicht bloß steigernden, sondern umwandelnden göttlichen Initiative bedürfe.

II.

1. Die Nothwendigkeit einer solchen göttlichen Initiative wird also entschieden betont. „Es ist ganz offentlich, daß kein Mensch aus natürlichen Kräften den Tod und die angeborne böse Neigung wegnehmen kann, sondern dieses wirkt allein Gott“ (22, 153. 161; 23, 433; 9, 339). Neu ist aber in den letzteren Lehrschriften auch ein genaueres Achten darauf, was der Inhalt der göttlichen Initiative ist und in welchen Formen das Wirken der zuvorkommenden Gnade sich vollzieht.

Wirkt nämlich die disciplina, sofern darunter speciell die Einwirkung des christlichen Gesetzes auf den Unwiedergebornen verstanden wird, im günstigsten Fall eine Gewöhnung, auf Gottes Stimme zu hören, so wirkt nun der heilige Geist als Anfang der Bekehrung in den Schrecken des Gesetzes zunächst eine innere Umwendung des Willens.

Gott wirkt durch das Predigtamt wahrhaftiges und grausames Schrecken über die Sünde (22, 156; Resp. E. 1). Angst und Schmerzen derhalben, daß wir in Sünden sind und Gott erzürnet haben (22, 494). Dadurch beugt der heilige Geist den Willen um (15, 967) und fangt ihn an zu heilen (Resp. l. c.).

In dem Leid über Sündenschuld und Sündenelend ist eine Negation des natürlichen Willens enthalten, zugleich aber ein Anfang der Sehnsucht nach Gnade und Erlösung. „Das ist eine Verheißung zu Trost gegeben den Schwachen, die ein kleines Fünklein und Sehnen in ihren Herzen fühlen, daß sie wissen sollen, daß Gott in ihnen den Anfang gemacht hat und wolle sie ferner stärken" (22, 158). In diesem neugeweckten Sehnen, das dem Zweifeln und Widerstreben des natürlichen Willens Widerpart hält, ist nun dem Menschen die Möglichkeit, für Glauben oder Nichtglauben sich zu entscheiden, eröffnet und so ein ethischer Anknüpfungspunkt für das fernere Wirken der Gnade gegeben. Es bleibt bei dem Satz: es geschieht keine Bekehrung, so lange der Mensch nur widerstrebt, denn der Mensch ist kein Block *), den Gott zwingt, daß er anders werde, er achte das Wort oder nicht. Aber in der Erweckung jener Sehnsucht ist im Menschen ein Streit gesetzt, „da er sich von dem Trost abwenden, oder ihn annehmen mag" (9, 767. 768). „Der Gefallene soll in der Reu und Angst die Verheißung der Gnade betrachten; dadurch wirkt Gott, gibt den heiligen Geist, zeucht den Menschen, gibt ein Fünklein des Glaubens, daß Trost und Streit anfahe"; vgl. Explic. Symb.: Spiritus sanctus movet voluntatem, ut vere sentiat scintillas quod velit Deo obedire et repugnare Diabolo (23, 545). In dieser Tödtung des Sündenwillens und Weckung der Sehnsucht nach Gottes Trost vollzieht sich eine eigentliche Umwendung (conversio) des Willens. 15, 967: Spiritus sanctus flectit **) voluntatem et corda ut aliquo modo velimus obe-

*) 25, 736: Der beste Beweis hiefür ist der innere Kampf, durch den es bei dem Menschen in der Bekehrung hindurchgeht. Ista fiunt cum lucta. Quando Deus trahit, tunc sequitur lucta, si haberemus velut truncus, non esset lucta.

**) Es ist also eine Uebertreibung der Gegner: Homo habet se ante, in et post conversionem mere repugnative. — si pars aliqua in nobis semper repugnat, tamen aliqua pars coepit sanari (24, 390). Melanchthon beruft sich hiefür auf die Erfahrung, nämlich eben auf seine Erfahrung, in der die Aneignung des christlichen Heils das Werk längerer sittlicher Arbeit, nicht, wie vielleicht bei kräftigeren Naturen, das Resultat einer gewaltsamen Revolution des Innern war; s. 24, 43: Manichaeo more disputant

dientiam et incitat ad invocationem, während Melanchthon in jener Aeußerung vom Wormſer Colloquium dieſe Umwendung des Willens auch als eine Befreiung [von der Macht der Sünde] bezeichnen kann, welche die Vorausſetzung der facultas se applicandi ad gratiam bildet. Dieſes Ergreifen der Gnade (die fides salvifica) nun iſt nur möglich, indem Gott durch den Troſt des Evangeliums das zagende Herz aufrichtet zu lebendigem Vertrauen auf ſeine Barmherzigkeit. Wie die Sehnſucht, entſprungen aus dem Gefühl des Sündenelends, zu ihrem nothwendigen Correlat die Verheißung hat, ſo muß man nun die Entſtehung des Glaubens zu begreifen anheben vom Evangelium, welches der Heilsſehnſucht des Bußfertigen die präſente Heilsgnade darreicht, was im Gefühl als Troſt und Aufrichtung empfunden wird. 23, 435: Ordiamur a voce Evangelii, et petamus: converte me ut convertar. Hoc cum fit, concurrunt hae causae, vox evangelii et ipse Filius Dei nos docens et simul effundens spiritum, qui cor confirmat, ut assensio et obedientia inchoëntur. 22, 330: „Es iſt nicht unrecht, daß man ſpricht, der Herr Chriſtus oder der heilige Geiſt wirkt dieſen Frieden, Gott iſt in dieſem Troſt gegenwärtig, er wirket aber durch das äußerliche Wort."

2. Daß auch dieſes Stadium, die Weckung des Glaubens, ethiſch bedingt iſt, ſagt Melanchthon ausdrücklich (22, 421): „Ja, ſprichſt du, ich kann aber nicht glauben, Gott gebe mir ſeinen heiligen Geiſt; wiſſe, daß dir Gott eben darum ſein Wort gibt, daß er dir den heiligen Geiſt geben will. Wenn du das Evangelium höreſt, ſollſt du nicht muthwillig in Sünden fortfahren, wenn du es nicht muthwillig aus dem Sinn wegwirfſt, ſondern dich damit tröſteſt, ſo wirkt (eben ſchon in dem Troſt, vgl. 22, 158) der Sohn Gottes ſelbſt in dir." Dieſe ethiſche Vorausſetzung für die Entſtehung des Glaubens iſt aber in der geſchilderten Sehnſucht, der man zumuthen kann, das Evangelium zu hören, und in der durch keine prädeſtinatianiſchen Scrupel abge-

de coactione et necessitate quasi rapiat te Deus raptu quodam violento, ut necesse sit te credere sive velis sive nolis. Ista refutantur ipsa experientia spirituali. Nos audito verbo debemus assentiri. Assentiuntur autem mentes et convertuntur corda movente spiritu sancto.

schwächten Wirkungskräftigkeit des letzteren gegeben. Es soll eben dieses Uebergehen der objektiven Heilsgnade und ihrer Kraft in den subjektiven Heilsglauben geschildert werden, wenn Melanchthon die Entstehung des letzteren als ein Schenken des heiligen Geistes bezeichnet. 9, 339: Dicimus eos motus non posse effici sine Evangelio e sine spiritu sancto; certum autem est, dari spiritum sanctum, cum corda voce Evangelii sustentantur (23, 14).

Eine Probe und Veranschaulichung obiger Darstellung gibt die psychologische Construktion des Glaubensbegriffs, obwohl zu bemerken ist, daß sie, weil das Material zu derselben in Schriften verschiedener Perioden vorliegt, nur einen Durchschnitt der melanchthonischen Ansicht liefern kann. Der rechtfertigende Glaube ist (15, 514) assensus in intellectu et velle hanc divinam consolationem et in ea acquisscere. Apol. 125, 183: non tantum notitia in intellectu sed etiam fiducia in voluntate. Das Zustandekommen des Glaubens in dem Sünder, angebahnt durch die disciplina, wird eigentlich ermöglicht durch die terrores conscientiae. In der disciplina nämlich wird der von Gott als dem höchsten Gut abgekehrte Wille wenigstens dem relativ Guten befreundet, daß er z. B. nach Lehre und Erkenntniß strebt, als einer Vollkommenheit und Licht des Geistes und nach Tugend als dem sittlich Schönen (De anima 13, 156). In beiderlei Hinsicht kann sich dann der Mensch auch mit dem Wort befreunden. Dieses wirkt zuerst als Gesetz auf das Gewissen. Das Gewissen ist das Urtheil des Geistes (in potentia cognoscente), durch welches wir unsere Handlungen unter das erkannte Sittengesetz subsumiren und nach Befund billigen oder verdammen, ein Urtheil, das im Herzen, dem Sitz der Affekte, Ruhe oder Schmerz und Furcht hervorruft (13, 146). Denn „Gott will, daß im Herzen die Affekte als Ausführer der Erkenntnisse thätig werden, daß also in dem Gemüthsleben die objektive Erkenntniß subjektive Wärme und Leben erhält" (13, 125). Perterrefacere conscientias hic est usus arcanus, quem in conscientia habet lex (Comment. in Rom. 1540; C. R. 15, 633). In den terrores conscientiae ist nun ein Gegengewicht gegen die sündigen Affekte, also ein Anfang der Befreiung für den seither durch sie geknechteten Willen gegeben.

Die erſte scintillula des arbitrium liberatum iſt nun jenes Sehnen nach göttlichem Troſt (22, 158). Dieſem kommt Gottes Geiſt mit dem Evangelium entgegen. Das Evangelium findet Zuſtimmung im Intellekt durch den Eindruck des unmittelbar Göttlichen, den es macht. Denn als causae certitudinis, durch welche die noticia zum assensus wird, ſind zu nennen: allgemeine Erfahrung, angeborne Ideen, ſyllogiſtiſche Evidenz und göttliche Offenbarung (13, 151). In der Stimme des Evangeliums erleuchtet der heilige Geiſt den Menſchengeiſt und lenkt ihn zur Zuſtimmung. Schon dies iſt Glaube, aber fides generalis. Er wird zur fides specialis salvifica, indem der Wille die als Wahrheit erkannte Verheißung des Evangeliums, ſtatt ſie in Zweifel und Hochmuth von ſich zu weiſen, vielmehr in der fiducia als ihm perſönlich zugehörig und heilſam ergreift. Apol. 185: Quum audit nobis propter Christum reconciliari Deum, quum hoc fide apprehenditur Christus, cor acquiescit et incipit diligere Deum. „Immer ja ſtrebt der Wille nach einem Gut. Uns, die wir zum Licht des Evangeliums berufen ſind, wird das unendliche Gut, Gott, ſeine Gnade in dem gekreuzigten Chriſtus vorgehalten. Wenn wir dieſe Stimme des Evangeliums ergreifen und ſie im Glauben erfaſſen, ſo entflammt der heilige Geiſt die Herzen, daß ſie in Gott ruhen, ſich freuen, ihn lieben und ihm zu gehorchen anfangen.“ (13, 157.) Das Entſcheidende im Glauben, fiducia, iſt alſo ein Willensakt, in welchem der Menſch das ihm perſönlich Heilſame als gewiß und wahr ergreift (21, 422) und damit Gott gehorcht (Apol. 125, 187). Dieſer Willensakt reflektirt ſich im Herzen als Ruhe und Freude, und Liebe zu Gott (als Begehren des Erfreuenden C. R. 13, 127). Apol. 83, 4: Quia fides affert spiritum sanctum et parit novam vitam in cordibus, necesse est quod pariat spirituales motus in cordibus *).

3. Stellen, wie die eben angeführte, werden immer falſch, ſynergiſtiſch gedeutet, wenn man darin nur eine vom Menſchen

*) Oder zuſammenfaſſend (15, 808): In his pavoribus cum petis remissionem et vere credis tibi remitti peccatum et hac fide cor pavidum sustentas, certo remittuntur tibi peccata et simul dat spiritum, qui accipitur in hac ipsa consolatione.

zu leiſtende Bedingung findet, unter welcher er den heiligen Geiſt empfange, während ſie immer zugleich das Kriterium enthalten, an welchem derſelbe ſich überzeugen kann, daß er den heiligen Geiſt ſchon habe*). Der ganze Heilsproceß bildet eben ein ethiſches Continuum, in welchem Göttliches und Menſchliches ſich nicht mechaniſch unterſcheiden läßt, indem göttliches Wirken ſich immer wieder in die Formen menſchlicher Empfänglichkeit und Selbſtthätigkeit überſetzt. Dieſes dynamiſche Verhältniß von Gnade und Freiheit iſt Melanchthon ſichtlich bemüht ins Klare zu ſetzen, beſonders auch durch Auseinanderſetzung mit den maſſiv mechaniſchen Vorſtellungen der Flacianer, reſp. Umdeutung derſelben. Auch er weiß von Momenten im Heilsproceß, wo, wie in der eben geſchilderten Entſtehung des Glaubens, die Spontaneität ſo ganz auf der Seite der Gnade iſt, daß man ſagen muß, der Menſch verhält ſich rein leidentlich gegen ihr Wirken. Respons. E. 2: Sunt in interiore homine multi dolores de peccatis, rursus consolationes; de hoc genere fatendum est, multa fieri in omnibus sanctis, in quibus voluntas se habet ut subjectum patiens. Ebenſo E. 6: Fateor Deum plurima in sanctis ita agere ut voluntas tantum sit subjectum patiens. Es gibt da Gedanken und Gefühle, die ihren zureichenden Grund nicht in der — ja noch nicht vorhandenen — menſchlichen Selbſtthätigkeit haben, die alſo als unmittelbare Wirkungen Gottes anzuſehen ſind (15, 957): Sunt effectus immediati spiritus sancti, fiducia et laetitia in corde praelucente voce Evangelii. Aber wie dieſelben ethiſche Vorausſetzungen haben, ſo treten ſie ſelbſt auf in der ethiſchen Form menſchlicher Gedanken und Gefühle, nicht als abſonderliche Verzückungen, bei welchen der Menſch aufhörte ethiſches Subjekt zu ſein. 23, 545: Nec Enthusiastae et Stenkfeldiani audiendi sunt, qui imaginantur rapi homines coactos et quidem sine cogitatione doctrinae, voluntatem in actionibus se habere ut truncum. Spiritus sanctus movet voluntatem ut vere sentiat scintillas, quod velit Deo obedire. Post. II, 292: Non debetis cogitare fidem crescere sine cogitatione, omnes virtutes

*) Post. III, 110: Hoc est signum tractionis quando est in nobis desiderium et velle assentiri.

crescunt agitatione. Also das Wesen des menschlichen Geistes ist Thätigkeit; so kann auch das durch die Gnade in ihm Gewirkte nur in neuer Thätigkeit bestehen *), die vermöge ihres ethischen Charakters eine freie sein muß, also zu ihrer steten Voraussetzung hat, daß der Mensch der sie weckenden, schaffenden Thätigkeit der Gnade nicht widersteht, was nach dem Obigen in seine freie Entscheidung gelegt wird. 9, 767: „Stenkfeld und Andere dichten, Gott gebe sich ohne Mittel, item der Mensch sei ein Block, und Gott zwinge ihn, daß er anders werde, er achte das Wort oder nicht. Nun sagen wir, es soll der Mensch beide betrachten, Gesetz und Evangelium, und so er sich tröstet mit dem Evangelium, ist gewiß, daß Gott den heiligen Geist in das Herz gibt, und ist also der heilige Geist das Pfand im Trost, und bleibet die Regel praecedente gratia, comitante voluntate. Denn beides ist wahr, wenn der Mensch wäre wie ein Block, so wäre kein Streit; item so der Wille sich vom Trost abwenden mag, so ist dagegen zu verstehen, daß er etwas wirket, und folget dem heiligen Geist, so er den Trost annimmt." Vgl. 23, 545 und den Ausspruch des Basilius, der, in diesem Zusammenhang, fast der richtigste Ausdruck des von Melanchthon intendirten Gedankens sein dürfte (24, 364): *Πᾶσα κατόρθωσις παρὰ θεοῦ ἐστι, δέχεται δὲ προθυμίᾳ ἀνθρώπων.* **)

Das Wirken der Gnade ist kein Zwang, geübt auf einen beharrlich widerstrebenden Willen, sondern ein innerlicher Zug zum Heil, dem der — befreite — Wille frei sich hingibt (15, 957; 23, 651 [tres causae concurrentes: voce Evangelii et mens cogitans promissionem et voluntas non repugnans, sed expetens consolationem] 15, 980. 982). Die Thätigkeit der Gnade wirkt — im entscheidenden Stadium — zunächst nur die reine Empfänglichkeit für das dargebotene Heil; aber diese selbst ist als ein Annehmen der Verheißung das entscheidungsvollste Thun und

*) Resp. in art. Bav. E. 5: Cum disputant fidem Dei donum esse, sciant donari per verbum et sustentantem se voce Evangelii trahi spiritu sancto inchoante consolationem et accendente invocationem.

**) Hiernach ist auch ein anderes, häufig von Melanchthon gebrauchtes Citat aus Chrysostomus zu verstehen: *Ἕλκει μὲν ὁ θεός, βουλόμενον δὲ ἕλκει.* Resp. E. 5. 21, 658; 23, 544.

geht denn naturgemäß in der nova obedientia in gottgefällige Selbstthätigkeit über. 22, 159. 161: „In solchen Werken ist der Wille nicht ein Block oder Stein, sondern Gott ziehet den Menschen zu guten Werken, doch also, daß der Wille folget und nicht widerstrebet. In denen auch, die zu Gott bekehrt sind, ist die Wiedergeburt darum angefangen, daß hernach dein Herz und Wille auch wirken soll. Denn der heilige Geist ist nicht ein faul Wesen, sondern zündet an Licht und Flammen in der Seele, daß sie eine angefangene Liebe zu Gott habe." Ebenso 22, 157; Respons. E. 4.

Wir müssen bedauern, daß die durchgängig mehr analytische Betrachtungsweise der Localmethode Melanchthon auch in seiner letzten schriftstellerischen Periode verhindert hat, die Heilslehre und das Verhältniß von Gnade und Freiheit in strenger genetischem Zusammenhang darzustellen, der manche Lücke — namentlich denken wir hier an die Beschränkung der natürlichen Freiheit, von der dann der Uebergang zur contritio oft wie ein Sprung erscheint —, manches Schwankende — so das Verhältniß der disciplina zur eigentlichen heilskräftigen Bußpredigt — mehr ausgeglichen hätte. Aber ein wesentlicher Fortschritt in religiöser Vertiefung wie in ethischer Durchbildung der Lehre läßt sich in den spätesten Schriften des Reformators nicht verkennen.

Wenn wir als den wichtigsten Canon für die Lehre von Gnade und Freiheit ansehen dürfen, daß die Freiheit nicht ein selbstständiger Faktor neben der Gnade sein darf, sondern stets nur der Exponent vom Wirken der Gnade, daß in der Bekehrung nie die natürliche Selbstthätigkeit als Mitwirkung auftreten, aber auch kein Moment in der Gemeinschaft Christi bloß Leiden sein darf, weil alles, was von ihm ausgeht, nothwendig Thätigkeit ist*), so muß man dem Melanchthon das Verdienst zugestehen, diesen Canon klar erkannt, und — wenigstens richtiger als seine Gegner, ja als die ganze zeitgenössische Theologie — durchgeführt zu haben. Zur Bestätigung dieses Eindrucks führen wir noch zwei Stellen an, in denen sich ethische und dogmatische Betrachtungsweise besonders anschaulich durchdringen. 9, 468: „Wahr ist es, daß Gott sehr

*) Schleiermacher, Christl. Glaube II, 186. 188.

viel wunderbarlicher Erleuchtung und Werk in der Bekehrung wirket, die der menſchliche Wille nur annimmt, iſt nicht Mitwirker, hält ſich pure passive; gleichwohl ſoll der Menſch nicht dichten, er wolle warten, bis er zu Gott gezogen werde, ohne ſeinen Willen mit einem ſeltſamen wiedertäuferiſchen Geſicht oder Mirakel. Gott wirkt, gibt den heiligen Geiſt, ſtärkt und tröſtet durchs Wort, damit ſollen wir und wollen uns ſtärken und zugleich Gott um Hilfe bitten." Und 23, 544: Sciendum est Filium Dei, qui est caput Ecclesiae omnia in omnibus perficiens, efficacem esse voce Evangelii et dare Spiritum sanctum, cum voce Evangelii sustentamur. Deus antevertit nos, vocat, monet, adjuvat, sed nos viderimus, ne repugnemus; trahit, sed volentem trahit.

Dritter Abſchnitt.

Die Lehre von den Sacramenten.

A. Allgemeine Sacramentslehre.

In dieſem Lehrſtück tritt das eigenthümliche Verhältniß der melanchthoniſchen Theologie zu den ſpäter ausgeprägten confeſſionellen Lehrbegriffen beſonders deutlich zu Tage. Bei anfänglich ſichtlicher Abhängigkeit von Luther prägt Melanchthon nur dies von Luthers reichen und vielgeſtaltigen Anſchauungen über dieſen Gegenſtand begrifflich aus, was vermöge ſeiner ethiſchen Klarheit volksthümlich] werden konnte und was zugleich, eben weil Luthers Myſtik und Theoſophie darin zurücktrat, auch mit den Anſchauungen der Reformirten übereinſtimmte. Der melanchthoniſche Sacramentsbegriff repräſentirt ſo in der That das gemeinproteſtantiſche Bewußtſein in ſeiner urſprünglichen wie in ſeiner weſentlichen Einheit.

I.

Entwickelung des Sacramentsbegriffs bis zur Augustana 1530.

Sacrament heißt in dem erſten Entwurf der Loci „signum gratiae testificans“ (21, 42) und zwar nicht bloß als allgemeines, dauerndes Erinnerungszeichen der göttlichen Verheißung (wie durch

solche Feier die Erinnerung bestimmter geschichtlicher Ereignisse des Alterthums wach erhalten wurde), sondern ein Zeichen, das uns die Wirksamkeit der Verheißung verbürgt. Sigillum, chirographum, pignus aliquid — ut eo quasi certiore et evidentiore argumento adeoque quasi pignore benevolentis Dei confirmes fidem. Dieser Begriff stammt sichtlich aus den grundlegenden Reformationsschriften Luthers, dem Sermon von der Taufe, vom Neuen Testament, vom Mißbrauch der Messe, von der babylonischen Gefangenschaft *). Es ist ein auf die sinnliche Schwäche des Menschen berechnetes Gesetz der göttlichen Offenbarungsökonomie, daß den göttlichen Verheißungen äußere Zeichen oder Handlungen, cerimoniae, beigefügt werden, welche die sichere Erfüllung des Verheißungswortes verbürgen. So bei Hiskias Krankheit, bei Gideon. „So wird unsere Schwachheit durch die Sacramente aufgerichtet, daß sie nicht an Gottes Barmherzigkeit verzweifelt; sunt testes καὶ σφραγίδες divinae voluntatis erga te" (21, 209 sq.). Deutlich tritt hier — im Unterschied von Zwingli — die Beziehung der Sacramente zu dem Centrum des Heils, zu der Sündenvergebung hervor, obwohl der zwinglische Begriff des Bekenntnißzeichens auch nicht fehlt. 21, 210: Probabilis et illi voluntatis, qui symbolis seu tesseris militaribus haec signa comparaverunt, quod essent notae tantum, quibus cognosceretur, ad quos pertinerent promissiones divinae. Ueberhaupt tritt gerade in den Loci und gleichzeitigen exegetischen Schriften eine Neigung deutlich genug zu Tage, die wir auch bei Luther in den Jahren 1517—19 vielfach wahrnehmen **), aber schon 1520 überwunden sehen, die Tendenz, auch gegenüber dem Sacrament, ja auf Kosten desselben, die Sufficienz, die Absolutheit des Glaubensprincips energisch auszusprechen. Nicht die Sacramente rechtfertigen, sondern allein der Glaube, erstere sind nur Zeichen des Heilsempfanges (21, 209). Annot. in ep. ad Rom. IV von 1522: Non praestant ipsa signa res promissas, sed quia Deus promittit et nos credimus, ideo evenit. Absurde docuerunt,

*) Diese Schrift wird in den Loci citirt (21, 211).

**) S. Schenkel, Wesen des Protestantismus, auch Köstlin, Luthers Theologie I, 226.

qui censent in sacramentum naturis esse causam gratiae, aut qui signum efficax ponunt gratiae, cum sacramenta nihil sint nisi fidei symbola.

Auch die einzelnen Sacramente drohen bloß ſymboliſche Bedeutung zu behalten. 21, 211: Res quam significat baptismus, geritur tantisper, dum prorsus a mortuis resurgamus. Begünſtigt wird dieſe Entwerthung des Sacramentes dadurch, daß die ſondernde Reflexion Melanchthons das Sacrament, signum, mehr nur neben die promissio ſtellt, während bei Luther von Anfang an das Wirkſame im Sacrament das Wort, d. h. der im Wort präſente Gott iſt. Es iſt ſo begreiflich, daß Melanchthon durch die Gegner der Kindertaufe in große Verlegenheit kam, ja ihnen zugab, „es liege nicht viel an dieſem Artikel; denn die Prädeſtination der göttlichen Vorſehung und anderes bliebe für für ſich ſelbſt, und würde durch dieſen Artikel nicht verhindert“ (1, 538).

Aber eben die Polemik gegen die Wiedertäufer bringt eine Wendung hinſichtlich des Sacramentsbegriffs. Vgl. die Gutachten De anabaptistis von 1527 und 1528 (C. R. 1, 931 und 955). Das Melanchthon eigenthümliche Argument iſt dieſes. Chriſtus ſagt Matth. 19, daß das Himmelreich, d. i. das Heil der Sündenvergebung, den Kindern gehöre. Heil und Sündenvergebung iſt nur in der Kirche, wo Wort und Sacrament angewendet wird. Alſo iſt an den Kindern das Sacrament (da ſie das Wort noch nicht verſtehen) zu vollziehen, damit ſie die Sündenvergebung erlangen. Das Sacrament iſt alſo heilsvermittelnd, indem es individuelle Heilsverbürgung iſt.

II.

Dies iſt der ausgebildete Sacramentsbegriff wie ihn Aug. XIII darbietet: Quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur.

Die Erörterung der einzelnen Momente dieſes Sacramentsbegriffs läßt aber erſt das eigenthümlich melanchthoniſche Gepräge derſelben hervortreten.

1. Die Sacramente, indem ſie individuell das Heil und zwar gleichzeitigen Heilsempfang verbürgen, werden — unter der Vorausſetzung des Glaubens — Heilsvermittelung; als individuell obſignativ ſind ſie auch collativ. Sie ſind signa testificantia et applicantia (C. R. 24, 70).

Sie ſind signa voluntatis Dei erga nos (Apol. 267), aber in dem Sinn, daß ſie das Heil darbieten; denn im Sacrament ſind zwei Stücke, das Wort, welches die Sündenvergebung darbietet, und das Zeichen, das ein Gemälde oder ein Siegel des Wortes iſt (Apol. 267). Der Glaube darf alſo das im Sacrament dargebotene Heil nur annehmen, ſo ergibt ſich die vollere Definition: Sacramentum est ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio (Apol. 253, 18). „Wie Gott im Wort ergriffen wird, ſo auch im Sacrament. Wie daher das Wort ein Werkzeug iſt, durch welche der heilige Geiſt wirkt, ſo auch das Sacrament.“ (21, 468; Römerbrief von 1532, S. 81.) Inſofern nennt Auguſtin das Sacrament mit Recht verbum visibile (21, 468). Sicut fides per verbum excitatur, alitur et confirmatur, sic sacramenta quoque sunt notae incurrentes in oculos, commonefaciunt de promissione et hac cogitatione excitata et verbo et nota visibili fides accenditur et augetur (10, 810) *).

Das Eigenthümliche des Sacraments im Unterſchied von dem gepredigten Wort beſteht aber darin, daß der Einzelne, indem das Sacrament an ihm vollzogen wird, des Heils individuell und perſönlich gewiß wird. Ex. ordin. 23, LXVII: „Und nachdem die Verheißung eine Rede iſt, die insgemein Allen, die bekehrt werden, Gnade anbeut, ſind die ſichtbaren Zeichen daran

*) Wegen dieſer Identität des im Wort und in den Sacramenten dargebotenen Heils kommt letzteren nur relative Nothwendigkeit zu. 21, 210: Sine signo restitui Ezechias potuisset, si nudae promissioni credere voluisset. 14, 977: Harum rerum usus est necessarius, sed in casu necessitatis admittit dispensationem.

gehängt, damit ein jeder insonderheit die Verheißung sich appliciren möge." 21, 470: ... ut proprie nobis divinas promissiones applicari sentiamus, cum videmus promissiones Dei velut scriptas esse in corporibus nostris immersione in aquam aut sumptione corporis Domini. Diese individuelle Heilsvermittelung erfolgt aber eben auf dem geistigen Weg des Glaubens. Melanchthon verwirft stets — auch wo er wie 1, 955 von der Kindertaufe redet, die judaica opinio, daß die Sacramente wirken ex opere operato sine bono motu utentis. Apol. 203, 20; Loci 21, 467. 866; Aug. XIII.

Auch insofern wirkt das Sacrament nicht verdienstlich, daß es — wozu die sacrificuli in der Messe es gemacht haben, ein Opfer wäre zur Vergebung der Sünden*). Mit großer Klarheit entwickelt Melanchthon immer wieder den Unterschied zwischen sacramentum und sacrificium, z. B. 21, 871: Sacramentum est signum promissionis per quod Deus aliquid nobis promittit aut exhibet. Sacrificium est opus nostrum, quod nos Deo reddimus, ut eum honore afficiamus. Es gibt aber im Neuen Testament nur noch Dankopfer zu verrichten, da Christus das einzige, ewig gültige Sühnopfer ist. Ebenso Ex. ord. 23, 64; 22, 450. Propositiones de Missa 1, 478; 1, 842. In Rom. 1532, p. 190.

2. Die Heilsgabe, welche im Sacrament dargereicht wird, ist dieselbe wie im Wort, nämlich die Gnade der Sündenvergebung. „Von einer Auffassung der Sacramente als Vehikel und Canäle zur Vermittelung einer eigenthümlichen, im Wort allein nicht zu gewinnenden Gnade findet sich keine Spur"**). 21, 850: Sacramenta proprie sunt testimonia remissionis peccatorum seu reconciliatiions. Es ist das specifisch neutestamentliche Heil der

*) Melanchthon weiß wohl, welche Bedeutung die Messe in dieser Beziehung auch für hohe Potentaten hat. 24, 460: Imperator et summi reges et multi alii viri sapientes adhuc detinentur in ista persuasione oportere esse tale sacrificium, quod nisi fieret, Deus deleret totum genus humanum.

**) Darin wird Heppe (Confessionelle Entwickelung, S. 58) Recht behalten.

Sündenvergebung, welches in den Sacramenten uns angeeignet wird und welches daher nur in den heiligen Handlungen zu finden ist, welche Christus eingesetzt hat. (Apol. 200, 4; Loci 21, 211; 21, 470.) Dieses doppelte Kriterium: Beziehung auf die Sündenvergebung und Einsetzung durch Christus, wendet Melanchthon zur Kritik der katholischen Sakramentslehre an. Die Confirmation und letzte Oelung sind kirchliche Gebräuche, die aber die Kirche selbst nicht für nothwendig zum Heil erklärt, da sie kein mandatum Dei haben. Die Ehe ist von Gott eingesetzt, gehört aber der ersten Schöpfung an, nicht dem neutestamentlichen Heilsleben (Apol. 202 sq.; 21, 470). Hinsichtlich der Ordination ist ein eigenthümliches Schwanken zu bemerken. Der erste Entwurf der Loci sagt entschieden: ordo figmentum (21, 42). Aber schon die Apologie lenkt ein (Apol. 201): Si ordo de ministerio verbi intelligatur non gravatim vocaverimus ordinem sacramentum. Das Predigtamt also soll vermöge seiner höhern Weihe, als das Amt, das die Versöhnung predigt (21, 850), zu den Sacramenten gestellt werden. Es ist dies nicht sowohl ein Zugeständniß an den Katholicismus *), da auch später der katholische Begriff der Priesterweihe als ein Rückfall ins Levitische verworfen wird (21, 470), sondern es ist der Gegensatz gegen die wiedertäuferische Verachtung der Gnadenmittel und des Amtes, das sie spendet; cf. Aug. V und Loci 21, 852. Uebrigens gibt die letzte Ausgabe der deutschen Loci den sacramentalen Charakter des geistlichen Amtes auf. „Daß Beruf und Ordinatio der Prediger Kirchenämter sind und also mögen genennet werden, das ist klar. Daß aber die Päpstlichen ihre Ordinatio Sacrament nennen, reden sie allein von ihren Ceremonien, darein sie doch viel Irrthum gemenget, reden nichts vom Predigtamt, sondern von ihrem Opfer für Lebendige und Todte, das ist Unrecht 22, 452.

3. Es bleiben also als Sacramente übrig Taufe, Abendmahl und Absolution. Apol. 200; Loci 21, 470: Si sacramenta vocamus ceremonias seu ritus in evangelio institutos et proprie pertinentes ad hanc praecipuam promissionem et Evangelio propriam, scilicet de remissione peccatorum, facile est diju-

*) So Jacoby, Liturgik der Reformatoren II, 21.

dicare, quae sint sacramenta: baptismus, coena Domini et absolutio (21, 850; 22, 453; Catech. pueril. 23, 183). Auch die Absolution ist eine von Christo eingesetzte Feier, welche das Heil der Sündenvergebung darbietet; und eben dies constituirt nach Melanchthon das Wesen des Sacramentes; daß sinnliche Elemente als Symbole oder gar Vehikel einer übersinnlichen Gnade in dieser Feier gebraucht werden, gehört nicht zum Wesentlichen desselben. Das signum gratiae ist dem Melanchthon nicht „das äußerliche Ding, darin wir solchen Schatz ergreifen können", d. h. das Wasser, mit Würze und Zucker durchbissen, oder Brod und Wein als Träger von Leib und Blut Christi, wie bei Luther, sondern der ritus. Mersio in aquam, participatio mensae divinae (21, 210; Propos. de missa 1, 478). So ist das Zeichen, das dem Gideon gegeben ward, nicht das Fell an sich, sondern das an ihm geschehene miraculum, die göttliche Thathandlung, die sich daran knüpfte. So ist im Sacrament das Verbürgende nicht die Sache in ihrer unaufgeschlossenen Objektivität, sondern die Feier, aber allerdings als inhaltsvolle Feier der Versöhnungsthat Gottes*). Das Augustinische: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum findet sich nur 1, 956. Dagegen lautet die melanchthonische Definition des Sacraments constant seit der Apologie ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae (Apol. 200, 3). 21, 470; 22, 449: „Aeußerliche Reden und Geberden, die der Herr Christus als Zeichen verordnet hat, seine Verheißung und Gnade damit zu bezeugen."

Wenn man aber in dieser Betonung dieses Moments der Feier anstatt des sinnlichen Elements das Geistigere der melanchthonischen Sacramentslehre gefunden hat, so hat Melanchthon selbst doch nicht vermocht, die Absolution als Sacrament festzuhalten. Schon die Einsetzung durch Christum war nicht streng zu beweisen, namentlich aber wird sich zeigen, daß der Charakter individueller Heilsverbürgung für die Absolution nicht festzuhalten war. Was daher schon 1521 in der Epistola Didymi Fav. 1, 350 und in den Loci 21, 211 ausgesprochen war: Duo sunt signa a Christo in evangelio instituta, baptismus et participatio mensae divinae, darauf kehrt das Examen ordin.

*) Cf. 7, 877: Actio tota est sacramentum.

23, 40 und die deutsche [letzte] Ausgabe der Loci zurück (22, 449). Dabei wird auch eine specifische Bedeutung gerade von Taufe und Abendmahl auch für Melanchthon anzuerkennen sein. An Calvin erinnert es, wenn — übrigens nur in den letzten Jahren die Taufe das Sacrament der Wiedergeburt, das Abendmahl die geistliche Speisung und Befestigung der Wiedergebornen genannt wird (8, 660; 9, 1088).

Mehr im Sinn seiner Lehre von der Taufe und Abendmahl haben wir oben den Vorzug beider dahin zu bestimmen gesucht, daß die Taufe (vermöge ihrer Bedeutung fürs ganze Leben) ein perpetuelles, das Abendmahl ein mystisch-reelles Versicherungsmittel der Sündenvergebung zu nennen sei.

4. Die Sacramente sind aber, wenn auch in erster Linie, doch nicht bloß signa voluntatis Dei erga nos, sondern auch signa fidei, notae professionis. Diese Bedeutung der Sacramente für das kirchliche Leben sahen wir in der ersten Ausgabe der Loci anerkannt, sie tritt namentlich in der Erörterung der Kindertaufe hervor, und wird dann in den späteren Schriften ausdrücklich anerkannt. So lautet die Ueberschrift der Sacramentslehre in der letzten Ausgabe der Loci de signis monstrantibus ecclesiam (21, 843). Denn es sind „Zeichen, daran man die Christen und Gottes Volk erkennet" (22, 453). Taufe und Abendmahl, jedes ist in seiner Art nervus congregationis (23, 40), ein erhaltendes und belebendes geistiges Band der Gemeinde (21, 478. 858. 862), sofern man durch die Taufe ein Glied der Gemeinde wird, im Abendmahl seine Gemeinschaft mit dem Herrn und der Gemeinde bekräftigt, wie die Gemeinde hier das neutestamentliche Dankopfer darbringt (21, 862. 874).

B. Die einzelnen Sacramente.

I.

Taufe.

1. Die Taufe bezeichnen die Loci von 1521 als Uebergang vom Tode zum Leben (Rom. VI), d. h. (Tit. III) Bad der Wiedergeburt. Was die Taufe bezeichnet, das geschieht in der wahren Buße.

Diese ist aber Werk der göttlichen Gnade, als sündenvergebender, welche eben durch die Untertauchung verbürgt wird (21, 211sq.). Auch in den Visitationsartikeln heißt die Taufe noch signum poenitentiae (26, 19). Die deutsche Ausgabe bezeichnet die Wendung, die in erster Linie durch die Tendenz nach Vertheidigung der Kindertaufe herbeigeführt, weiter aber mit Ausbildung der Rechtfertigungslehre parallel erscheint (26, 64). Hier wird nämlich betont, daß Gott des Kindes Beschützer und Schirmer sein will und sich des Kindes annehmen; daß denen, so Reu über ihre Sünde haben, die Sünde abgewaschen und verziehen werde. Nach den Gutachten über die Wiedertäufer ist dies, die remissio peccatorum, die Hauptsache auch in der Kindertaufe, namentlich als Aufhebung des Schuldcharakters der Erbsünde — nach Augustin. Demgemäß bekennt Aug. IX de baptismo, quod sit necessarius ad salutem, quodque per baptismum offeratur gratia Dei et quod pueri sint baptizandi, qui per baptismum oblati Deo recipiantur in gratiam Dei. Die exegetische Begründung stützt sich in der zweiten Ausgabe der Loci noch mehr auf Rom. VI und Tit. III. Aber unter Wiedergeburt ist mehr forensisch der Uebergang zum neuen Leben der durch Christum erworbenen Gerechtigkeit verstanden, obwohl auch die Verheißung des heiligen Geistes sich an die Taufe knüpft (21, 471).

Später stützt sich die Entwickelung mehr auf die Taufformel nach Matth. 28, die uns dem dreieinigen Gott weiht und uns bezeugt, daß wir von ihm angenommen, mit ihm versöhnt seien (21, 852; 22, 458). Dies ist der Bund eines guten Gewissens mit Gott, der gültig und wirksam ist durch den auferstandenen Sohn Gottes (23, 42). Er ist von bleibender Bedeutung, sodaß das ganze Leben des Christen von der Taufgnade getragen und die katholische Lehre falsch ist, daß die Taufgnade durch nachfolgende Sünde sofort verloren gehe, und der Mensch ans Bußsacrament gewiesen sei. Die Taufgnade geht durch nachfolgende Sünde nicht so verloren, daß sie nicht wiedergewonnen werden könnte. Die Gefallenen sind nicht auf die Absolution als das einzige ihnen noch übrige Rettungsbrett beschränkt, sondern sie können, durch Recurs auf den Taufbund in die ganze Arche Noäh, d. h. den vollen Heilsstand, wieder aufgenommen werden (23, 42). Wenn aber a. a. O.

die Taufe eine mutua obligatio heißt, so hat gerade Melanchthon dem Bekenntniß der von dem Getauften übernommenen Pflichten eine solenne Form in der Confirmation zu geben gewünscht. Dieselbe sollte Bekenntniß der reinen Lehre, Gelöbniß, ihr und der Kirche treu zu bleiben und Handauflegung mit Gebet umfassen. Reformatio Witeb. 5, 584; Loci 21, 853. Daß das aber Erneuerung des Taufbundes sei, wird doch nicht gesagt.

2. Die Begründung der Kindertaufe folgt auch später den in jenen Gutachten de anabaptistis entworfenen Grundzügen. Eigenthümlich bleibt dabei immer die nähere Beziehung zur Kirche als ausschließlicher Heilsanstalt, welche der Kindertaufe gegeben wird. Die Kindertaufe ist nothwendig. Christus hat sie befohlen, implicite, indem er die Taufe als allgemein nothwendig erklärt (Joh. 3) und alle Völker zu taufen befiehlt, worin auch Kinder befaßt sind (21, 477. 860); direkt aber, indem er (Matth. 19) die Kinder zu ihm zu bringen befiehlt, und ihnen das Reich Gottes zuspricht. Dieses aber und sein Heil, die Sündenvergebung, ist nicht außerhalb der Kirche zu finden, also sind die Kinder der Kirche einzuverleiben, und ist das Zeichen anzuwenden, welches bezeugt, daß die Verheißung ihnen gehöre (21, 297 [Loci von 1533]; 21, 474; 22, 464).

Die sündenvergebende Gnade Christi wird nach Joh. 20 eben durch die Gnadenmittel der Kirche vermittelt; 21, 858 wird dies übrigens dahin erläutert: es giebt keine Vergebung der Sünde für die, über welche der Name des dreieinigen Gottes nicht angerufen wird; weßhalb Christenkinder, „wenn sie vor der Taufe gestorben, aber durch das Gebet dem Herrn befohlen sind, bei andern christlichen Menschen in gemeiner christlicher Begräbniß begraben werden sollen, damit die Aeltern sie nicht für verdammet halten, sondern den Spruch betrachten: Ihrer ist das Himmelreich" (8, 531)*).

Viel Gewicht wird auf die Zeugnisse der alten Kirchenlehrer Origenes, Cyprian und Augustin für die Kindertaufe gelegt, als welche „anzeigen, daß die ganze christliche Kirche von Anfang der

*) 7, 886: Wo die Objectivität des Sacramentes auch insofern gewahrt wird, daß die Taufe in ecclesiis non emendatis für gültig erklärt wird.

jungen Kinder Taufe für christlich und recht gehalten hat; auch ist mit hohem Fleiß zu merken, daß es gar gefährlich ist und niemand wagen soll eine Lehre anzunehmen, welche in der ersten christlichen Kirche kein Zeugniß hat".

Gegen die Zulässigkeit der Kindertaufe hatten die Wiedertäufer namentlich den Einwand erhoben, daß kleine Kinder nicht glauben können. Melanchthon hatte ursprünglich den Glauben der Kirche für stellvertretend angenommen (21, 43). Dies wird später verworfen (7, 31), wenn auch das Ablegen des Glaubensbekenntnisses durch die Taufpathen tolerirt werden soll. Dagegen hilft er sich durch die Wendung: Gerade in der Taufe wirkt Gott den Glauben in den Kindern. Denn der Glaube kommt nie anders als durch das Wort, dieses ist aber in der Taufe. Und wenn die Kinder noch keinen Gebrauch der Vernunft haben, so sind sie um so mehr empfänglich für die Taufe, denn die Vernunft kann in geistlichen Dingen nicht gebraucht werden (Jud. de anabapt. von 1527, 1, 933; von 1528, 1, 967). Nach weiterer Entwickelung der Lehre von Gnade und Freiheit wird dies — schon in den Loci von 1533 — dahin restringirt, es sei gewiß, daß bei der Taufe Gott in den Kindern wirke (21, 299) und zwar novos motus, novas inclinationes pro ipsorum modo (21, 860). *)

Uebrigens fehlt es bei Melanchthon nicht an Momenten, aus denen andere Lösungen der Schwierigkeiten der Kindertaufe sich ergäben. Er weist hin auf die Analogie der Beschneidung — diese war ein pactum gratiae, das gültig war, auch ehe die Kinder es verstanden und seinen Trost sich aneignen konnten (21, 299). Eine Erziehung zum Glauben, durch den das in der Taufe zunächst objektiv verbürgte Heil **) dann subjektiv angeeignet wird, ist den Eltern und der Kirche zur Pflicht gemacht (21, 861; 23, 42). Ueberhaupt wie die Beziehung der Taufe, namentlich als Kindertaufe, zur Kirche in Melanchthons Lehre bedeutsam ist,

*) Freilich soll sich nach den deutschen Loci 22, 466 der Kinderglaube von dem der Erwachsenen nur dadurch unterscheiden, daß „die Alten ihr Werk merken", also durch das Bewußtsein.

**) 1, 967: Baptismus testatur ad infantes remissionem pertinere, etiamsi nondum intelligunt praedicationem verbi.

ſo betrachtet er auch die Polemik der Wiedertäufer gegen dieſelbe nicht bloß unter dogmatiſchem, ſondern auch unter allgemeinen, kirchenpolitiſchen Geſichtspunkten, als una inter seditionum faces, quas fanatici isti spargunt in vulgus. Der Fanatismus, der die Grundlagen der natürlichen und rechtlichen Gemeinſchaft unter den Menſchen durch Verwerfung des Eigenthums und der Obrigkeit zerſtört, will in der Kindertaufe auch die natürliche Baſis der religiöſen Gemeinſchaft untergraben (21, 857 sq.; 1, 970).

II.

Beichte und Abſolution.

1. Die Lehre von der Beichte und Abſolution entwickelt ſich an der Kritik des katholiſchen Bußſacraments. Dasſelbe ſei entſtanden aus dem Inſtitut der öffentlichen Kirchenbuße, und der Privatbeichte, die aber urſprünglich den Charakter ſeelſorgerlicher Berathung gehabt (21, 216). Beide Elemente wollte Melanchthon von einander getrennt wiſſen. So namentlich in den Viſitationsartikeln. Vor allem iſt zu handeln von der rechtſchaffenen chriſtlichen Buße, die in Reue und Glauben beſteht, aber nicht an ein Sacrament oder kirchliche Handlung gebunden iſt. Die Beichte bleibt aber als kirchliche Handlung beſtehen: „Man ſoll niemand zum Sacrament gehen laſſen, er ſei denn von ſeinem Pfarrer inſonderheit verhört, ob er zum heiligen Abendmahl zu gehen geſchickt ſei, auch daß ſie Troſt empfahen, wo rechte, reuige Herzen ſind, ſo die Abſolution hören."

Endlich iſt zu handeln „vom rechten chriſtlichen Bann; welche in öffentlichen Laſtern liegen, als Ehebruch, täglicher Völlerei, und davon nicht laſſen wollen, ſollen nicht zum heiligen Sacrament gelaſſen, ſondern vermahnet werden, daß ſie ſich beſſern. Darnach ſo ſie ſich nicht beſſern, mag man ſie in Bann verkündigen" (Art. Vis. 26, 20. 70. 87).

Alſo die Buße, auch nachdem ſie als ein innerer Vorgang erkannt iſt, ſoll eine Stütze behalten an der Privatbeichte und Abſolution. Und es iſt nun gerade Melanchthon, welcher dieſem Inſtitut ſeinen ſacramentalen Nimbus zu erhalten ſucht. Cf. August. Abus. IV: Ornatur potestas clavium et commemora-

tur, quantum consolationem afferat perterrefactis conscientiis et quod requirat Deus fidem, ut illi absolutioni tanquam voci de coelo sonanti credamus. Die Apologie ſagt ausdrücklich (p. 167): Absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae.

Ebenſo in der zweiten und dritten Ausgabe der Loci 21, 485. 849 (Catech. puer. 23, 183), während die erſte Ausgabe ebenſo deutlich erklärt hatte: Poenitentiam non esse signum nihil obscurum est. Signum poenitentiae aliud non est praeter baptismum (21, 215. 220). Die Abſolution iſt eine wirkliche Sündenvergebung (4, 360). Das Evangelium iſt der göttliche Befehl Sünden öffentlich oder privatim zu vergeben (21, 494). Die Abſolution als Privatabſolution applicirt eben das im Evangelium für alle enthaltene Heil der Sündenvergebung dem Einzelnen, wie die andern Sacramente auch individuelle Heilsverſicherung ſind. Catech. puer. 23, 183; Exam. ord. 23, LXXII; ſ. Annotat. in Evang. 14, 378: Haec annunciatio non solum in genere multis proponi potest ut doctrina, sed etiam applicari singulis. Recte dicit minister quilibet: annuncio tibi ipsi vere donatam esse remissionem credenti in Christum. Dieſe Macht, Sünden zu vergeben, iſt die dem Predigtamt übertragene Schlüſſelgewalt (21, 501). August. Abus. VII: Potestatem clavium seu potestatem episcoporum juxta evangelium potestatem esse seu mandatum Dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta. Ausdrücklich wird die Schlüſſelgewalt als Sache des Amtes, des regimen ecclesiae, des ministerium Evangelii bezeichnet (14, 894; 21, 850). 15, 429 zu Joh. 20: Sciamus hoc ipsum ministerium Evangelii esse ministerium spiritus i. e. Deum vere efficacem esse per hoc ministerium. Wie in der Taufe, ita in annunciatione remissionis peccatorum pronunciat minister sententiam a Deo ipsi commendatam.

2. Wenn ſich nun ſo nach der Lehre Melanchthons die Privatabſolution dem katholiſchen Bußſacrament auffallend nähert, ſo iſt ſie doch mit demſelben nicht identiſch. Es wird immer geſagt: nicht der Menſch, ſondern Gott vergibt die Sünde; wir ſollen die Abſolution als Gottes Stimme annehmen (23, LXXII. 183).

Näher ist es nicht eigentlich das Handeln des Predigers, sondern das von ihm dem Einzelnen verkündete Evangelium, was ihm die Sünden vergibt. Annotat. in Evang. Joh. von 1542; C. R. 14, 1217: Evangelium duo complectitur, absolvere et ligare. Absolvit quibus peccata remittit, sive publice sive privatim pronuncietur. Ligat publice, cum omnes impios judicat, privatim vero ligat, quos ex ecclesia rejicit. Die potestas oeconomica, non tyrannica (14, 894; 21, 502), d. h. auch in der Absolution ist der Diener des Evangeliums kein Herrscher über die Gewissen, sondern ein Haushalter über Gottes Gnadengaben.

Dies kommt namentlich hinsichtlich der Privatbeichte in einer Weise zur Anwendung, welche deutlich genug zeigt, daß die Privatbeichte und Privatabsolution auf evangelischem Standpunkt nicht haltbar ist, wenigstens nicht in der ekklesiastischen Form und Bedeutung, wie Melanchthon es wollte. Während nämlich die Privatbeichte beibehalten werden soll, propter disciplinam, so wird doch die Aufzählung der einzelnen Sünden für unnöthig erklärt, als ein Strick, der über die Gewissen geworfen werde (Apol. 159). Eine solche Aufzählung ist auch wegen der Absolution nicht nöthig. Der Einwurf gilt nicht: Judex non absolvit, nisi prius cognoscat, denn die Absolution ist kein richterlicher Akt, sondern eine Wohlthat (21, 494; 4, 354).

Der absolvirende Geistliche vergibt auch unbekannte Sünden (4, 360). Dies beides hat aber doch nur einen Sinn, wenn die Absolution an sich nur deklarativ nicht exhibitiv ist, letzteres vielmehr erst wird, wo sie einem gläubigen Christen zu Theil wird; damit ist man von der Privatabsolution zur allgemeinen öffentlichen Beichte geführt. Dieser Schritt geschah schon im Reformationszeitalter zu Nürnberg. Dort war der Gebrauch aufgekommen, daß zwar die Einzelnen ihrem Beichtvater ein Sündenbekenntniß ablegten, dieses aber in einem öffentlichen Beichtgottesdienst vom Geistlichen im Namen aller gesprochen, und darauf auch die Absolution für alle zumal ertheilt wurde (s. C. R. 2, 648; 3, 173. 956). Melanchthon hat übereinstimmend mit Luther *)

*) S. Köstlin II, 524.

dieſen Gebrauch gebilligt. „Die communis absolutio iſt kräftig in denen, ſo ſie annehmen, mit rechtem Glauben und ſich damit tröſten, und iſt ſolchen ein Gottes Wort und Stimme und halten ſie als privatam absolutionem, obgleich andere da ſind, welchen die Abſolution nicht zu gut kommt.“

Dem entſprechend lautet die von Melanchthon gerade für Nürnberg entworfene Abſolutionsformel 3, 956: „Allen, die Gottes Zorn fürchten und herzlich begehren, ſich zu beſſern und ihn um Vergebung ihrer Sünden bitten, verkündige ich Vergebung ihrer Sünden, und entbinde ſie aus Kraft des wahrhaftigen Befehls Jeſu Chriſti.“ Uebereinſtimmend mit dieſer Zurücknahme der Abſolution in die allgemeine, wenn auch liturgiſch gefaßte Predigt des Evangeliums iſt es, daß z. B. 24, 757 ausdrücklich die Meinung verworfen wird, als ob die Sündenvergebung *nur* durch die Abſolution erfolge; vielmehr geſchehe ſolches auch durch gläubiges Leſen und Betrachten des göttlichen Wortes. Uebrigens hat Melanchthon ſelbſt durch Billigung der allgemeinen Abſolution die Privatabſolution nicht für antiquirt angeſehen. „Daß aber hie mag bedacht werden, daß Niemand der Privatabſolution begehren werde, ſo man die gemeine hat, dazu ſagen wir, daß es die Geſtalt hat in rechtem Anliegen, daß die Gewiſſen gleichwohl dieſes beſondern Troſtes bedürfen“ (2, 649).

So hat er denn auch der Privatbeichte ihre Fortdauer dadurch zu ſichern geſucht, daß er ihr evangeliſchen Geiſt verlieh. Dies verlangt namentlich die Wittenberger Reformation von 1545 (5, 585 sqq.). Sie betont mit Recht, daß die Lehre von der Buße, von Erkenntniß der Sünden und wahrhaftiger Reu erſt bei den Evangeliſchen wieder rein und klar erkannt ſei, daß aber auch „die Beichte in reiner Form erhalten werde, das Volk darin zu lehren und zu verhören, item daß der Verſtand bleibe und dieſes Zeugniß der Kirche, daß das heilige Evangelium Vergebung der Sünden verkündige, insgemein und inſonderheit“. Die Privatbeichte iſt alſo zunächſt als eine Art Catechismusexamen gedacht. „In dieſem Geſpräch kann man das Volk vom Glauben fragen“ (Ex. Ord. 23, LXXII; 21, 494). Aber Melanchthon gibt ihm doch auch eine ſittliche Abzweckung. „Während die Leute nicht gezwungen werden ſollen, auch nur die Sünden auf-

zuzählen, die sie ängstigen, soll der Pastor die Exploration so einrichten, daß die Bekehrung ein Ernst sei und keine Spiegelfechterei." 8, 533: Pro aetate et vitae genere quaedam de moribus interrogare et utiliter monere potest (21, 894).

So hat denn Melanchthon selbst eine bei der Privatbeichte zu gebrauchende generalis enumeratio entworfen, einen Beichtspiegel, dem die zehn Gebote zu Grunde gelegt sind, namentlich daß die rudiores lernen, daß unter Sünde nicht bloß grobe Verbrechen zu verstehen seien (21, 895 sqq.). Selbst den katholischen Satisfaktionen wünscht Melanchthon ein evangelisches Seitenstück. Uebungen zur Zügelung des Fleisches sind heilsam und sollen empfohlen, nur dabei die papistische Meinung abgewehrt werden, als ob mit solchen exercitia coërcendae carnis Sündenvergebung erworben, oder die zeitlichen Strafen der Sünde abverdient werden können (21, 911).

Es muß auch dem Gewissen des Einzelnen eine Freiheit in dieser Sache überlassen werden, es kann nicht für alle und für alle Zeiten dieselbe Form vorgeschrieben werden (21, 498).

Auch nach der Seite hin will Melanchthon den Ernst der christlichen Buße und Sacramentsfeier gewahrt wissen, daß „die Pastores Niemand, der in öffentlichen Lastern, die notoria sind, beharret zur Communio lassen" (23, LXXII; 21, 868). Die Handhabung der übrigen Zuchtmittel der kirchlichen Disciplin, welche Melanchthon aufrecht erhalten, resp. wieder aufgerichtet wissen wollte, soll pastoribus et praecipuis personis in toto corpore ecclesiae (3, 965 senioribus in qualibet ecclesia), also der kirchlichen Gemeindevertretung zustehen nach Matth. 18; C. R. 14, 915, weßhalb hierüber zur Lehre von der Kirche weiter zu reden ist.

III.

Lehre vom Abendmahl.

Nirgends so wie in diesem Lehrstück gilt von Melanchthon das Wort: „Von der Parteien Haß und Gunst verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte". Die reformirten Historiker sehen in Melanchthon einen Anhänger oder Vorläufer Calvins.

So will Hospinian (Hist. sacram. p. 140b) beweisen, „Melanchthon habe Calvins Lehre nicht allein nach, sondern auch vor Luthers Tod öffentlich und heimlich fortgepflanzt *). Lutherischerseits spricht man ihm dafür jede feste Ansicht über diesen Gegenstand ab. So Walch, Religionsstreitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche (I, 47): „Er war von Natur sehr veränderlich und wollte es mit keiner Partei verderben". Und Frank (Theologie der F. C. III, 7) bezeichnet es als historische Thatsache, daß Melanchthon niemals, weder in der früheren noch in der späteren Zeit seines Lebens zu völliger Klarheit und bleibender Sicherheit in dem Verständniß des Dogma vom heiligen Abendmahl gekommen ist. Das Widersprechende in diesen Urtheilen erklärt sich daraus, daß man gar zu leicht geneigt ist, die Lehre Melanchthons einzig nur darauf anzusehen, wie sie sich zu den confessionell gewordenen Lehrtypen verhalte. Wenn wir treu dem eigenthümlichen Gedankengang des Reformators nachgehen, so dürfte sich zeigen, daß er gerade in diesem Lehrstück von Anfang bis zu Ende ganz bestimmte, selbstständige Gedankenzüge verfolgt, und eine Abendmahlslehre angestrebt, wenn auch im Drang der Polemik und Irenik nicht völlig ausgebildet hat, die, über den confessionellen Sondertypen stehend, das gemeinsame evangelische, religiöse Interesse am treuesten wahrt.

1. Die Abendmahlslehre bis 1534.

a) Vor dem Abendmahlsstreit schon zeigt sich de von Melanchthon bis zu Ende festgehaltene Grundgedanke, da der Genuß des Leibes und Blutes Christi ein speci fisches Unterpfand des allgemeinen Heilsbesitze ist. So im Entwurf der Loci von 1520: Cum vesceris dominico corpore, in hoc vescere, quod certus sis et confidas ho quasi pignore condonatam esse noxam. 21, 43. Loci von 1521 Signum gratiae certum est participatio mensae domini h. e manducare corpus Christi et bibere sanguinem (21, 221) — Für diese Bedeutung des Abendmahls mußte die Lehre von de Transsubstantiation gleichgültig erscheinen. Daß der wahre Lei

*) Ganz ebenso Ebrard, Lehre vom heiligen Abendmahl II, 468.

Christi im Abendmahl genossen werde, ist dem Melanchthon schon jetzt die Hauptsache, nicht aber die Vorstellung über die Art und Weise, wie der Leib Christi mit dem Brod sich verbinde. So hat er schon 1519 die These aufgestellt: Fit citra haereseos crimen, non credi Transsubstantiationem aut characterem aut similia. Dies erklärt er in dem Brief an Joh. Heß: Equidem sententiam de transsubstantiatione haud gravatim amplector sed inter articulos fidei non numeraverim. Verum Christi corpus manducari fidei articulus est, quocunque tandem modo sacrosanctum corpus figuram panis induat. Die Transsubstantiation ist nur kirchliche Festsetzung, nicht Lehre der Schrift (1, 138. 145)*).

Wie hierin die Lehrentwickelung Melanchthons der Luthers parallel geht, so auch darin, daß aus dem allgemeinen Sacramentsbegriff, nach welchem die Lehre vom Abendmahl sichtlich construirt wird, die Nothwendigkeit der realen Gegenwart des Leibes Christi nicht mit Nothwendigkeit erhellt. Einmal bleibt es schwankend, ob das Sacrament nur Zeichen, oder Bürgschaft der Gnade ist s. o. die Sacramentslehre; weiterhin aber, ob dieses signum gratiae certum in den sichtbaren Elementen oder in dem ja doch unsichtbaren Leib Christi zu suchen ist. So heißt es im Entwurf der Loci: In eucharistia signum est corpus vel panis (21, 38). Indeß hat Melanchthon schon vor dem Abendmahlsstreit diese Unklarheiten in selbstständiger Weise überwunden, und für die Gegenwart und den Genuß des Leibes Christi im Abendmahl eine religiöse Bedeutung gewonnen. Wichtig hiefür sind die Annotationes in ep. ad Corinthios von 1523. Die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl ist eine Erinnerung und Bürgschaft der allgemeinen Gnadengegenwart des Herrn in uns, seinem Volk. p. 103: Promissum est, futurum ut Dominus habitet in nobis et expandatur super nos sicut super Cherubim. Earum promissionum corporali praesentia Christi admonemur, ut nihil dubitantes unquam de bona ejus volun-

*) Später lautet Melanchthons Urtheil freilich anders. 7, 882: Haec imaginatio ignota est veteribus. (4, 264.)

tate super nos constantissime credamus. Aus der Erklärung der Einsetzungsworte sodann ergibt sich wenigstens soviel, daß der Genuß von Leib und Blut Christi die durch ihre Hingabe in den Tod erworbenen Heilsgüter persönlich aneignet. p. 103b: Sunt quidem corpus et sanguis novi testamenti signum, sed nisi fusus esset sanguis, nisi immolatum fuisset corpus, signum non esset novi testamenti. Item nec promissionis signum esset, nisi nobis sanguis ille donaretur et nos ablueremur.

b) Im Abendmahlsstreit tritt also Melanchthon von Anfang an mit einer selbstständigen, positiven Anschauung vom Abendmahl auf; diese bestimmt seinen Gegensatz gegen die Erneuerung der symbolischen Abendmahlslehre, und nicht bloß kirchenpolitische Motive*). Diese konnten doch erst bei Zwingli in Betracht kommen, aber Melanchthon entwickelt schon gegenüber von Carlsstadt in lichtvoller Weise den dogmatischen Gegensatz. Cf. 1, 760: Judicium de Carolostadii sententia de s. coena. „Es bekennen alle, daß Christus in den Menschen, so das Sacrament recht brauchen, wirkt, wie er spricht: Wir wollen zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen. Auch bekennen die, so lehren, daß nicht Christi Leib und Blut im Nachtmahl sei, daß dennoch Christus wahrhaftiglich nach der Gottheit bei denen sei, so das Sacrament recht brauchen. Nun hats ja keinen Grund, Christum zerreißen, also daß er nach der Gottheit bei uns sei, nach der Menschheit nicht bei uns sei, sonderlich dieweil er gesprochen, er gebe uns Leib und Blut, damit uns zu trösten, daß wir gewißlich dafür halten sollen, daß er nicht allein mit Gedanken bei uns sei, sondern wahrhaftig und wesentlich. So spricht auch Paulus: Es sei das Nachtmahl eine Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. So aber Christus nicht leiblich da, wäre es nur des Geistes Gemeinschaft und nicht des Leibes oder Blutes." Deutlich ist hier der Gedankenfortschritt der argumentatio ex concessis. Die Gegenwart Christi bei den Seinen ist, wenn keine Zerreißung Christi stattfinden soll, eine Gegenwart des ganzen Gottmenschen. Diese wird aber im

*) Wie Jacoby (Liturgik der Reformatoren II, 76) wieder solche in den Vordergrund stellt.

Abendmahl „sonderlich" dadurch verbürgt, daß sie hier auch eine leibliche ist. Die beiden Paare von Gegensätzen:

Gottheit und Menschheit — Geist und Leib,

die z. B. in Calvins Abendmahlslehre in einander übergehen, dürfen bei Melanchthon nicht identificirt werden, als wäre leibliche Gegenwart Christi identisch mit der Gegenwart auch nach der menschlichen Natur; denn die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl hat, wie aus dem Context erhellt, und durch jene Stelle aus den Annotationes in ep. ad Corinth. bewiesen wird, ihr besonderes Moment als specifische Verbürgung der allgemeinen Gnadengegenwart Christi bei den Seinen.

Es mögen daher durch den Abendmahlsstreit wohl manche Bedenken in ihm rege geworden sein.

Er bedauert es nicht nur, „daß die Gemüther auf verworrene, dunkle und unheilige Fragen und Streitigkeiten gebracht und von der Betrachtung dessen, was zu lehren nöthig, wie von einem Wirbelwind hinweggerissen würden" (22. Januar 1525; C. R. 1, 722); er gesteht noch 1537, „daß seit einem Jahrzehnt kein Tag und keine Nacht vergangen, da er nicht über diese Sache nachgedacht"*) (3, 537). Aber eine ganze Reihe von Erklärungen bezeugen, daß er durch Einwendungen der Gegner von der einmal aufgenommenen dogmatischen Position sich nicht hat verdrängen lassen. Es ist einmal der Conservatismus Melanchthons, was ihn von Zwingli und Oekolampad zurückstößt und auf der Seite Luthers erhält. So an Eberbach 1526: Hoc scito, Lutheri sententiam per veterem in Ecclesia esse. — Et non est boni viri temere, a sententia veterum discedere (1, 823. 830); an Spengler und an Oekolampad: Ego nolim alicujus novi dogmatis in ecclesia vel auctor vel defensor esse (1, 901. 1048).

Vor allem spricht gegen die Schweizer die Auktorität der Schrift. Die reale, nicht figürliche Auffassung ist der nächste Wort-

*) Ja an die Prediger von Reutlingen schreibt er 1529: Ego etiam non sine maximo certamine in hanc sententiam adductus sum, corpus Domini vere praesens in coena esse (1, 1106 sq.).

ſinn der Einſetzungsworte, von dem abzuweichen, kein Glaubensgrund vorliegt. So an Oekolampad (1, 1048): Nullam firmam rationem invenio quae discedenti a proprietate verborum satisfaciat; ebenſo an Thomas Blaurer (Epist. ed. Bindseil 21): ... nam ψυχικά et rationis argumenta infirmiora sunt, quam ut conscientiam communiant. Wie gewaltig auch für Melanchthon dieſe exegetiſche Inſtanz war, das zeigt das Nachwort zu den Sententiae veterum de coena Domini*) von 1530: Fieri potest ut alia sententia blandiatur otioso animo, quae est magis consentanea et ornata ornamentis erudite cogitatis. Sed quid fiet in tentatione, cum disputabit conscientia quam habuerit caussam dissentiendi a recepta sententia in Ecclesia? Tunc ista verba: hoc est corpus meum fulmina erunt. Hier ſtellt Melanchthon auch den exegetiſchen Kanon auf, daß hinſichtlich der Annahme einer Metapher zu unterſcheiden ſei zwiſchen narrationes rerum gestarum, wo menſchliche Dinge erzählt werden und eine Metapher zuläſſig, wenn der eigentliche Sinn eine Abſurdität ergäbe, und zwiſchen ordinationes divinae seu dogmata de natura seu voluntate Dei, wo bloße Vernunftbedenken nicht zur Abweichung vom Wortſinn berechtigen. Neben der Schriftauktorität ſtund aber für Melanchthon die Auktorität der Väter, von denen er ſchon 1525 erklärt: Veteres constanter in hac sententia sunt, ut verum corpus Christi ὄντως ibi esse doceant (Epp. 21; C. R. 1, 830. 974. 1048). Dieſe Sententiae veterum hat Melanchthon bekanntlich 1530 herausgegeben. Aber ſchon ein Brief von 1526 zeigt, welche Stellen ihm die entſcheidenden waren. Es ſind dieſelben, die Melanchthon noch in den letzten ſpäteſten ſeiner Aeußerungen über das Abendmahl anführt (was eben auch ein Beweis für die Conſtanz ſeiner eigenen Anſicht iſt); cf. Epp. 507. Es ſind die Worte des Hilarius De trin. VIII: De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. Nunc enim et ipsius Domini professione et fide nostra vere caro est et vere sanguis est. Et haec accepta atque hausta id efficiunt, ut et nos in Christo et Christus in nobis sit. Sodann die Worte Cyrills in Joh. 15:

*) In der Ausgabe von 1561, c. 4.

Mystica benedictio cum in nobis fiat, nonne corporaliter quoque facit communicatione corporis Christi Christum in nobis habitare? Unde considerandum est, non habitudine solum, quae per charitatem intelligitur, Christum in nobis esse, verum etiam participatione naturali. Was alſo Melanchthon bei den Vätern gelehrt findet, das iſt ein realer Genuß des Leibes und Blutes Chriſti, der eine über die Gemeinſchaft des Geiſtes hinausgehende unio mystica cum Christo begründet.

Dies iſt ihm das Myſterium des Abendmahls, deſſen Leugnung er den Schweizern beſonders übel nimmt. Er vermißt bei ihnen die ἀναλογία πίστεως, πνεύματος (Ep. 20 sq.).

Sie ſind rudes rerum spiritualium, ſtehen nicht in der chriſtlichen Wahrheit. Es iſt etwas Profanes in ihrer ganzen Anſchauung wie vom Chriſtenthum überhaupt, ſo namentlich vom erhöhten Chriſtus. C. R. 1, 974 von 1528: Videntur mihi ex theologis paullatim fiere ματαιολόγοι, video enim eos plane ad rationem revocare dogmata Christi et philosophari. Ipsi sic pingunt Christum certo aliquo loco sedentem, sicut Homerus Jovem suum convivantem apud Aethiopas. Mihi alienissimum a scriptura videtur, tollere praesentiam Christi. Ebenſo an Oekolampad (1, 1048): Es iſt eine der Chriſten unwürdige Meinung, daß Chriſtus ſo einen Theil im Himmel eingenommen habe, daß er in demſelben wie in einem Gefängniß verſchloſſen ſitze. Vgl. C. R. 2, 25: „Ich will lieber ſterben als mit Zwingli behaupten, der Leib Chriſti könne nur an einem Orte ſein"; vgl. 1, 911. So verwirft er auch den allgemeinen Sacramentsbegriff Zwingli's als eine Verflachung. Siehe ſchon das Jud. de anabaptist. 1, 957 August. XIII und noch in den Loci von 1535 (21, 467): Sunt quidam belli homines, qui cum velint videri civiliter interpretari cerimonias, dicunt, sacramenta non esse signa voluntatis Dei erga nos, sed tantum notas professionis nostrae. Als dann Oekolampad und ſpäter Bucer die Bedeutung des Sacraments durch Betonung der geiſtigen Gegenwart Chriſti im Abendmahl für den Glauben ſicher zu ſtellen ſuchten, ſo genügt dem Melanchthon auch dies nicht.

Er ſchreibt an Oekolampad: Vos absentis Christi corpus

tanquam in tragoedia repraesentari contenditis. Ego de Christo video exstare promissiones: Ero vobiscum usque ad consummationem seculi, ubi nihil est opus divellere ab humanitate divinitatem; proinde sentio, hoc sacramentum verae praesentiae testimonium est. Quod cum ita sit, sentio, in illa coena praesentis corporis κοινωνίαν esse. Es ist hier derselbe Gedankenfortschritt wie in der Aeußerung über Carlstadt. Eine ideale Gegenwart Christi genügt nicht, die reale Gegenwart Christi aber ist nothwendig eine Gegenwart des ganzen Gottmenschen, und für diese ist das Sacrament ein besonderes testimonium, sofern hier Christus auch leiblich gegenwärtig ist *). Wie ernst es Melanchthon mit der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl nimmt, erhellt daraus, daß er in den Einsetzungsworten eine Weissagung Christi über seine Auferstehung findet. Significavit Christus Apostolis se resurrecturum esse quia sui corporis κοινωνίαν instituit. Necesse enim erat, ut viveret corpus, quod nobis impartiendum erat (1, 1050) **). Vgl. 2, 12: Quid post Christi a nobis discessum? reditne corpus toties? Ἄτοπον profecto et a communi sensu abhorrens; sed hic me cogit Paulus, ut sentiam Christum voluisse hoc etiam modo in ecclesia versari. Die Gegenwart Christi im Abendmahl ist also als leibliche von seiner allgemeinen Gnadengegenwart zu unterscheiden und beruht auf einer Wirkung seines Willens.

Ganz ebenso wie die Aeußerungen gegen Oekolampad lautet auch ein Judicium de Zwinglii doctrina vom Juli 1530; C. R. [1530] 2, 223: Praesentiam tantum intelligi volunt de efficacia et spiritu sancto. Nos requirimus non solum praesentiam potentiae sed corporis. Et tamen dicunt corpus Christi vere adesse sed contemplatione fidei, h. e. imaginatione. Nos docemus quod corpus Christi vere et realiter adsit cum pane vel in pane.

---

*) Aehnlich Jacoby (S. 75); warum sollen aber ganz gleichlautende Aeußerungen, z. B. das sofort anzuführende judicium de Zwinglii doctrina, mit einemmal ganz anders erklärt werden?

**) Später, Januar 1530, vertheidigt er gegen Oekolampad sogar den Satz, daß die Jünger bei dem ersten Abendmahl das naturale corpus Christi empfangen haben (2, 12).

Die letzte Aeußerung Melanchthons zeigt aber nun bereits, daß seine Abendmahlslehre, obwohl im Wesentlichen mit der Luthers identisch, doch nicht in allen Punkten mit derselben sich deckt.

α) Wie Luther, lehrt Melanchthon eine reale Gegenwart und einen wirklichen Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, aber die von Luther so sehr betonte Gegenwart des Leibes im Brod, die physische oder metaphysische Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit den sinnlichen Elementen ist ihm schon während des Abendmahlsstreites dogmatisch gleichgültig, ja sie ist ihm sogar zweifelhaft gewesen, und er hat diese Zweifel auch gegenüber Luther ausgesprochen, durch diesen aber vorerst seine Bedenken zurückdrängen lassen. Dies gesteht er seinem vertrauten Freund Camerarius in jenem bekannten, griechisch geschriebenen Brief von 20. December 1527 (C. R. 1, 920): *Διελέχθην τῷ Λουθήρῳ πολλὰ περὶ συνάξεως καὶ περὶ τῆς παραδόξου ὑπό τινων δογματιζομένης συμμίξεως τοῦ ἄρτου τε καὶ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἀλλ' ἐκεῖνος ἀπεκρίνατο ῥητῶς διϊσχυριζόμενος καὶ διαβεβαιῶν ἅπερ σχεδὸν καὶ πρότερον.* Ego nullo modo puto mihi hanc controversiam adhuc attingendam esse. Aber nach dieser Stelle unterschied Melanchthon doch zwischen den *τινὲς* und Luthers eigener Lehre, welche letztere er durch die Ubiquitätshypothese gegen materialistische Anschauungen geschützt glaubte. Es ist unverkennbar die Ubiquitätslehre, auf welche Melanchthon (C. R. 2, 224 [Juli 1530]) hinweist: Quamquam dicimus, quod corpus Christi realiter adsit, tamen non dicit Lutherus adesse localiter, sicut in aliqua mole, circumscriptione; sed illo modo, quo Christi persona seu totus Christus praesens est omnibus creaturis. Freilich steht unvermittelt daneben die dem Melanchthon später eigenthümliche Vorstellung der Multivolipräsenz oder Ubicunquität: eod. l.: cum Augustino fatemur Christum propter veri corporis modum in uno quodam coeli loco esse, non quidem localiter, sed eo modo, qui huic sacramento proprie convenit. Nam utrinque fatemur, sacramenta in vero usu sacramentorum rationem habere et sacramenta esse. Pactum etiam, per quod in pane et vino corpus et sanguis Christi nobis exhibentur, ibi adesse et confirmari credimus. Wir be-

gegnen hier jener eigenthümlichen, von Melanchthon und später von Bucer vertretenen Vorstellung des Sacraments als eines pactum, einer auf ewig gültiger Zusage ruhenden, kraft derselben d. h. kraft göttlichen Willensakts stets aufs Neue in Wirksamkeit tretenden Stiftung. Diese Willensdisposition Christi ist es, welche seinen Leib im Abendmahl präsent macht. Diese Anschauung ist schon 1528 im Brief an Balthasar Thuring ausgesprochen. Hier gesteht Melanchthon: Der Einwurf Oekolampads habe ihn eingehend beschäftigt, wie denn der Leib Christi vom Himmel gerufen werde. Tandem veni in hanc sententiam, nec meritis seu precibus sacerdotis *) seu populi tribuendum esse, quod Christus det suum corpus et sanguinem nec virtuti verborum **) id enim, ut sonat, magicum est. Hoc magis placet causam in institutionem Christi conferre. Sicut enim sol quotidie oritur propter ordinationem divinam, sic Christi corpus propter ordinationem divinam in Ecclesia est, ubique est. (C. R. 1, 949.)

Diese Vorstellung finden wir schon bei Duns Scotus, welcher die Realität der sacramentlichen Mittheilung nicht durch eine dem sinnlichen Element immanent gewordene virtus sacramentalis, sondern durch die göttliche Willenserklärung verbürgt sieht, welche für Gott selbst eine dispositio necessitans ad effectum bildet ***). Ganz in Anlehnung an diese historische Voraussetzung sagt Melanchthon: Sacramenta pacta sunt, ut rebus sumtis adsit aliud (C. R. 3, 514) und Bucer: Non quod panis sit quasi vas continens corpus, sed sit pactionale vehiculum seu instrumentum, cum quo exhibetur corpus (2, 315). Das Wirksame ist also der Wille des Erlösers, welcher in seiner ethischen Gebundenheit an die gegebene Zusage den Inhalt der Stiftung uns immer aufs Neue zu eigen schenkt. Auf dieses persönliche Wirken legt Melanchthon schon jetzt alles Gewicht (s. C. R. 2, 226 vom Juli 1530). Paulus sagt, Christus sei

*) d. h. der Consecration.

**) Das Syngramma: das [Einsetzungs-]Wort bringt den Leib, den es selbst enthält, ins Brod.

***) S. Steitz bei Herzog, Art. „Sacrament".

erhöht über alle Creaturen und sitzt zur Rechten Gottes, das ist in göttlicher Kraft und schafft die Person Christus und wirkt an allen Orten. (Nur darf man — nach so vielen entgegengesetzt lautenden Stellen — die persönliche Gegenwart Christi im Sinn des Melanchthon von 1530 nicht so auffassen, daß die leibliche Gegenwart beseitigt wäre, und wenn der spätere Melanchthon sich ebenso ausspricht, so hat man keine Veranlassung, ihm eine veränderte Abendmahlslehre unterzuschieben.)

β) Wie hinsichtlich des Verhältnisses von Leib und Blut Christi zu den sinnlichen Elementen schon vor und um 1530 bei Melanchthon eine leise Abweichung von Luther bemerklich ist, wobei er aber selbst des guten Glaubens war, mit Luther einstimmig zu sein *), so gilt dies auch von der Weise des Genusses von Leib und Blut.

Die lutherische manducatio oralis ist schon 1529 nicht die Ansicht Melanchthons gewesen, wenn er gleich eine reale und substanzielle Mittheilung und Genießung des Leibes Christi festhält, die von der manducatio spiritualis = contemplatio fidei bestimmt verschieden ist. Dieser Sachverhalt erhellt aus den Akten des Marburger Religionsgesprächs von 1529 **). In der dem öffentlichen Colloquium vorangehenden Privatunterredung Zwingli's mit Melanchthon operirte der erstere wie immer mit Joh. 6. „Da gab Melanchthon nach, das geistlich Nießen des Libs und Bluets Christi, das es Glauben wäre. Auch das der Herr (Joh. 6) rede von dem liblichen Essen, und daß die Capernaiten verstanden habind, sie müssen sin fleisch liblich äßen und sin Bluet liblich trinken. Da sie, die Lutherischen im Nachtmahl nit der Meinung syend, das der Lib und Bluet Christi circumscriptive mit in Mund gäben werde, noch werde der selb Lib wahrhaftig genossen, abscondito modo. Zwingli antwort, die verborgen wys möchte mit der Geschrift nit dargebracht werden. Antwort Melanchthon: Damit wirds dargebracht, daß der Herr gesagt,

*) Und durfte er dies nicht, wenn sogar die Syngrammatisten mit ihrer ideellen, höchstens virtuellen Gegenwart des Leibes im Wort und dadurch im Brod von Luther als Vertheidiger des reinen Glaubens im Sacrament höchlich belobt wurden? Köstlin, Luthers Theol. II, 147.

**) S. Bullinger, Reformationsgeschichte II, 225 f.

das ist min Lib, das ist min Bluet." Aus diesem Bericht*) erhellt, daß Melanchthon zu Marburg zwar eine manducatio realis, aber nicht oralis vertheidigt hat.

c) Dieses eigenthümliche Verhältniß der lutherischen und melanchthonischen Abendmahlslehre — wesentliche Identität bis auf die den Reformatoren selbst damals als unbedeutend erscheinende Differenz cum pane vel in pane — tritt uns auch in den ersten bekenntnißmäßigen Festsetzungen der deutsch-evangelischen Kirche entgegen. Zunächst in den Visitationsartikeln. Die lateinische Ausgabe, die von Melanchthon allein herrührt, sagt (C. R. 26, 19): Primum sic doceant juxta verbum Christi esse cum pane verum corpus Christi cum calice verum sanguinem. — — Et Paulus ait, panis quem frangimus est communicatio corporis Christi, non ait est communicatio spiritus. Weiterhin: Quod maxime necessarium est, manducatione corporali non justificari homines sed manducationem esse signum quod nos admoneat, ut credamus.

Die deutsche, von Luther revidirte**) Ausgabe sagt (26, 64): „Daß im Brod der wahrhaftige Leib Christi und im Wein das wahrhaftige Blut Christi. So sagt Paulus (1 Cor. 11, 16): Das Brod, das wir brechen, ist der ausgetheilte Leib Christi. Wo nun sollt verstanden werden, nicht der wahre Leib, sondern das Wort Gottes allein, so wäre es nicht eine Austheilung des Leibes Christi, sondern allein des Wortes und Geistes." Es ist die Differenz beider Darstellungen unverkennbar, aber es ist doch nur

*) Es ist der einzige über diesen Punkt. Denn Melanchthon geht in seinen Relationen über das Marburger Gespräch auffallend kurz darüber hinweg, in der an Churfürst Johann schweigend (1, 1099), in dem Bericht an Herzog Heinrich mit den Worten: „Darnach ward geredt vom Artikel des Sacraments, was aber Zwingli und Oekolampadius fürwenden zu Schutz ihrer Lehre, hat man in der öffentlichen Unterrede" (1, 1103). Hospinian stützt sich wohl auf Bullinger. Hist. sacr. II, 74: Adjecit hic Philippus: non ingerebat se ori discipulorum circumscriptive, sicut Judaei dilaniationem intelligebant, et dabat interim corpus ad manducandum abscondito modo. Dieser Bericht ist jedenfalls secundär.

**) S. Luthers Briefe de Wette III, 258—262; Seckendorf II, § 36, addit. 2.

eine Differenz der Lehrfassung — nicht der Glaubensanschauung oder Lehrsubstanz. Denn a. 1527 dürfen wir das cum pane im Sinn Melanchthons noch nicht von einer bloß zeitlichen Verbindung in der Darreichung von Leib und Brod verstehen, wenn noch 1530 das Sacrament als ein pactum bezeichnet wird, per quod in pane et vino verum corpus et sanguis Christi nobis exhibentur (2, 224).

Vielmehr bezeichnet hier das cum noch eine reale Verbindung des Leibes und Blutes mit Brod und Wein, die für Melanchthon aus den oben angeführten Gründen zur Zeit noch nicht derart Bedenkliches hatte, daß er sich nicht diesen Ausdruck zur Unterscheidung von Zwingli und Rom hatte aneignen können.

Ebenso verhält es sich mit der Augustana. In derselben wollte Melanchthon Luthers Lehre wiedergeben. Denn er schreibt an Veit Theodor 26. Juni 1530: Inest [in confessione] articulus *περὶ δείπνου κυριακοῦ* juxta sententiam Lutheri (2, 142). Die deutsche Ausgabe (Art. X) sagt: „Von dem Abendmahl des Herrn wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut wahrhaftig unter Gestalt des Brodes und Weines im Abendmahl gegenwärtig sei, und da ausgetheilt und genommen wird." Daß hier die Transsubstantiation gelehrt sei*), läßt sich nicht behaupten. Denn der Ausdruck species wird um a. 1530 vor und nach der Augustana von Melanchthon und anderen Evangelischen oft genug da gebraucht, wo kein Gedanke an die Verwandlung der Substanz ist. So namentlich in den Torgauer Artikeln 26, 189: Von beider Gestalt des Sacramentes, — warum sie bisher nicht gewehrt haben, daß die eine Gestalt nicht einrisse. Ebenso C. R. 2, 294. 300. 302 an Luther und Alber: Utramque speciem retinere cupimus. Die katholischen Theologen haben ja auch das Specifische der Transsubstantiationslehre, den Begriff der Verwandlung und den der Concomitanz vermißt (C. R. 27, 196). Doch kann es sich in dieser Fassung des Art. X nicht bloß um das Begehren der beiderlei Gestalt im Abendmahl gehandelt haben**). Dies Begehren wurde ja in Abus. I, De

*) Jacoby a. a. O., S. 93.

**) Heppe, Confessionelle Entwicklung, S. 65.

utraque specie noch besonders gestellt. Wenn daher Melanchthon von dem Wortlaut der Schwabacher Artikel *), der seiner eigenen Intention eigentlich näherstand, abwich, so kann dies seinen Grund nicht nur in jener Polemik gegen die Kelchentziehung haben, sondern in der für die Augustana überhaupt unleugbaren Absicht der „möglichsten Näherung an den katholischen Lehrbegriff, als eine Manifestation des ursprünglichen Geistes der lateinischen Kirche" **), wobei übrigens zu beachten, daß der deutsche Text der Augustana nicht von Melanchthon allein herrührt, sondern durch gemeinsame Berathung der Theologen zu Augsburg festgestellt wurde, und daß die württembergische Ausgabe des Bekenntnisses von 1531 die Worte „unter Gestalt des Brodes und Weines" nicht hat ***).

Der lateinische Text — quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini — läßt die physica conjunctio mehr zurück- und das eigenthümlich Melanchthonische mehr hervortreten †). Es hat in diesem Artikel auch eine solche Anschauung Raum, welche eine physica conjunctio des Leibes und Blutes mit Brod und Wein leugnet. Aber wenn, wie wir oben sahen, Melanchthon noch im Jahre 1530 als Bekenntniß der Evangelischen angibt: „in pane et vino verum corpus et verus sanguis exhibentur, so ist dies auch als Sinn des Bekenntnisses vom 25. Juni 1530 anzusehen. Namentlich erhellt dies aus einer Vergleichung mit der Variata von 1540.

Die dortige Aenderung: Quod cum pane et vino corpus et sanguis Christi vere exhibeantur vescentibus in Coena Domini, die anerkannt in unionistischem Sinn geschah, wäre unbegreiflich, wenn Melanchthon mit der ersteren Formel nur die Simultaneität der Darbietung hätte ausdrücken wollen, wie mit

*) „Das Altarsacrament besteht in zwei Stücken, nämlich daß der wahre Leib und Blut Christi im Wein und Brod sei wahrhaftiglich gegenwärtig."

**) Ranke, Reformationsgeschichte III, 173 f.

***) Vergl. Lipsius, Dogmatik, S. 739. 744.

†) Daher die Reformirten nur den lateinischen Text für authentisch erklärten und unterschreiben wollten; cf. Hospinian. Hist. sacram. III, 94.

der zweiten. Das Ausgetheiltwerden des Leibes und Blutes bezeichnete in seiner damaligen Anschauung doch eine engere Beziehung des Leibes zum Brod, die wir wohl mit den Worten bezeichnen können, welche Melanchthon (August 1530) dem Bucer leiht, daß das Brod ein pactionale vehiculum für die Darreichung des Leibes sei.

Nichtsdestoweniger ist Art. X der Invariata keineswegs völlig identisch mit der späteren lutherischen Dogmatik. Wenn diese (med. saec. 17) lehrt, daß mit Brod nur der Leib, mit dem Wein nur das Blut, nicht der ganze Christus dargeboten werde *), so wollte Melanchthon nach dem ersten Entwurf der Apologie ausdrücklich in der Augustana das Gegentheil gelehrt haben. C. R. 27, 285: Neque nos fingimus mortuum corpus sumi in sacramento aut corpus exsangue, aut sanguinem sine corpore, sed sentimus integrum et vivum Christum adesse in qualibet parte sacramenti. Die Apologie bietet überhaupt Manches an die Hand, was einer dinglichen Auffassung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl entgegentritt. So namentlich p. 158: Nos loquimur de praesentia vivi Christi. Aber das Moment der Leiblichkeit ist der Apologie keineswegs gleichgültig, wie es z. B. Heppe (Confessionelle Entwickelung, S. 68) darstellt. Sie betont ausdrücklich, daß das Abendmahl eine Gemeinschaft nicht nur des Geistes, sondern auch des Leibes Christi sei (Apol. 157), daß das Fleisch Christi, welches für das Leben der Welt hingegeben werde, Speise im Abendmahl sei (p. 235). Auch nach der Apologie ist die „persönliche Selbstmittheilung Christi im Abendmahl" auf eine specifische Weise durch seine leibliche Gegenwart vermittelt.

2. Die Abendmahlslehre seit 1534.

a) Veränderungen in Melanchthons Abendmahlslehre haben auch die conciliatorischen Verhandlungen mit Bucer bis 1534 nicht gebracht. Melanchthon fordert von Bucer **) die Aner-

*) Schmid, Lutherische Dogmatik, S. 479.

**) Das Nähere über Melanchthons leitende Gedanken bei diesen con-

kennung des ſpecifiſchen Moments lutheriſcher Lehre, nämlich der realen Verbindung des Leibes und Blutes mit Brod und Wein (2, 470). 22. Januar 1531: Magnopere gavisus sum vos concedere corporis Christi praesentiam cum anima. Nec video causam, cur vehementer adversari possitis, quominus et praesentiam cum signo admittatis. Si vera praesentia cum anima admittitur, facile est et cum signo admittere, sicut certe Deus in propitiatorio non solum aderat in animis sanctorum sed etiam apud ipsum propitiatorium. Wir begegnen hier wieder dem Grundgedanken, den Melanchthon ſchon in den Anmerkungen zu den Corintherbriefen (125) aufgeſtellt hat: die leibliche Gegenwart Chriſti im Abendmahl eine Bürgſchaft für ſeine allgemeine Gnadengegenwart. Dieſen ſpecifiſchen Werth des Abendmahls für das ganze chriſtliche Heilsleben, den Zuſammenhang der Abendmahlslehre mit dem chriſtlichen Lehrganzen bringt der Römerbrief von 1532 zum Ausdruck (p. 190): Sacramentum est opus Dei, quo offert Deus nobis remissionem peccatorum. Sic in coena Domini exhibet nobis Christus corpus et sanguinem suum, ut testetur se pro nobis datum esse, ut propter ipsum habemus remissionem peccatorum et repetemur justi. Hier tritt deutlich zu Tage, was Heppe als eine Ungenauigkeit der altproteſtantiſchen Theologie hervorhebt, daß dieſelbe nicht nur den äußeren Ritus des Abendmahls als Unterpfand der gleichzeitigen Spendung der neuteſtamentlichen Heilsgnade anſah, ſondern lehrte, daß Chriſtus im Abendmahl ſeinen Leib und Blut als Zeichen ſeiner Gnadenmittheilung darbiete *). Mag man das eine Ungenauigkeit nennen, ſo iſt doch als hiſtoriſches Faktum anzuerkennen, daß die Darbietung des Leibes mit der Gnadenmittheilung nicht identiſch ſein kann, wenn ſie als verbürgendes Zeichen neben ſie geſtellt wird. Dies gilt auch für ein an den Landgrafen zu Heſſen a. 1534 gerichtetes Gutachten (2, 800). Sehr beſtimmt wird hier geſagt, daß es nach Joh. 6 auch außer dem Abendmahl eine perſönliche Selbſtmittheilung des Herrn gebe,

---

ciliatoriſchen Verhandlungen, ſiehe im Abſchnitt von der Unionsthätigkeit Melanchthons.

*) Dogmatik des deutſchen Proteſtantismus III, 215.

„welcher wahrhaft Menſch und Fleiſch iſt, eine Speiſe wird und ſein Leben gibt", daß dieſelbe aber in dem Sacrament eine ſpecifiſche Verbürgung eben durch Mittheilung ſeines Leibes erfahre. „Dieweil er Gott iſt, gibt er, [was er als Creatur nicht könnte] ſeinen Leib zum Zeugniß, daß er allewege bei uns ſei." Es werden verſchiedene Sprüche angeführt, welche ſagen von „wahrhaftiger Gegenwärtigkeit" (Matth. 28, 19; Joh. 14, 23), „ob ſie ſchon, wie ſie lauten, das Sacrament nicht betreffen; ſondern weil der Grund feſt ſtehet, daß Chriſtus nicht an einen Ort gebunden iſt, ſondern bei den Creaturen und bei uns weſentlich iſt, ſo folget, daß keine Abſurdität iſt, daß ſein Leib wahrhaftig mit dem Blut gegeben wird". Deutlich wird auch hier die allgemeine Gegenwart Chriſti bei den Seinen von der leiblichen Gegenwart im Abendmahl unterſchieden. Darum kann der weitere Satz: „darum ſchließe ich, daß wahrhaftig mit dem Brod und Wein der Leib und Blut Chriſti, das iſt weſentlich Chriſtus, nicht figürlich", nicht zum Beweis dafür dienen, daß die Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti nur ein anderer Ausdruck für die weſentliche, nicht bloß figürliche, ideale Gegenwart Chriſti ſei. Ob aber hier das „mit dem Brod" bereits nur die Simultaneität, nicht mehr die reale Immanenz des Leibes im Brod bezeichne*), iſt aus dieſem Schriftſtück offenbar nicht zu ermitteln**).

Aber allerdings iſt gerade im Jahr 1534 über dieſes Verhältniß von Leib und Blut zum Brod und Wein in der Anſchauung und Lehrdarſtellung Melanchthons eine bemerkenswerthe Veränderung eingetreten. Wie oben gezeigt, hatte Melanchthon 1527 die bei ihm gegenüber von Luther hervorgetretene Differenz cum pane vel in pane bei ſich zurückgedrängt und das lutheriſche in pane acceptirt, weil er die Lehre Luthers durch die Ubiquitätshypotheſe gegen materialiſtiſche Anſchauungen hinlänglich geſchützt glaubte. Aber bald glaubte Melanchthon zu erkennen,

*) So Dieſtelmann, Letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon (Göttingen 1874), S. 213.

**) Bindſeil (C. R. 2, 800) ſetzt dasſelbe, welches kein Datum trägt, vor das Caſſeler Geſpräch.

daß die Ubiquitätsvorſtellung und Luthers eigentliche Meinung von der Gegenwart des Leibes im Brod ſich gar nicht decken, daß erſtere ebenſo zu ſehr in Spiritualismus hineinführe, als letztere in den Materialismus, und dieſe Erkenntniß war es, was ihn beſtimmte, für die leibliche Gegenwart eine andere dogmatiſche Begründung zu ſuchen, woraus ſich freilich auch eine andere Modalität derſelben ergab. Die bedenkliche Conſequenz der Ubiquitätslehre hat Melanchthon ſchon Auguſt 1531 ausgeſprochen, wo er an Thomas Blaurer ſchreibt: Optarem te aut fratrem tuum *πρὸς ἡμέτερον θεολόγον ἐπιστέλλειν περὶ ἐκείνου πράγματος*, quare, cum a vobis dissentire velit, ponat *τὸ σῶμα Χριστοῦ οὕτως πῶς σὺν τῷ ἄρτῳ εἶναι, ὥσπερ παιταχοῦ ὁ Χριστός ἐστιν. Εἰ γὰρ οὕτως πάρεστι κατὰ τὴν κοινωνίαν τῶν ὑποστάσεων, σῶμα οὐ πάρεστι σωματικῶς ἀλλὰ ὁ Χριστὸς πάρεστιν οὐ κατὰ σῶμα ἀλλὰ τὴν θεότητα καὶ ταῦτα συμφωνεῖ τῷ Αὐγουστίνῳ*. Eine durch die Idiomencommunication vermittelte Gegenwart des Leibes iſt eben gar keine leibliche Gegenwart, ſondern eine Gegenwart in der Daſeinsform des reinen Geiſtes.

Wenn Melanchthon dem Blaurer dieſe fatale Conſequenz der lutheriſchen Chriſtologie entwickelte, damit dieſer ſie Luther vortrage, ſo kann er damit nicht wohl einen Vermittelungsvorſchlag machen wollen *). Er mußte zum Voraus wiſſen, daß eine ſolche Vermittelung bei Luther unmöglich Anklang finden konnte. Vielmehr iſt es ein Einwurf **), den er den Gegner dem Luther machen heißt, weil er ſelbſt ihn nicht zu machen wagt, ein Bedenken gegen die lutheriſche Begründung der Abendmahlslehre auf die Chriſtologie, durch welche erſtere unter den Händen zerging. In der That ſehen wir ſeitdem bei Melanchthon keine Spur mehr von der Ubiquitätslehre, die er im Juli 1530 (C. R. 2, 224) noch entwickelt hat. Luther hatte dieſer fatalen Conſequenz der

*) So Jacoby (S. 104), der aber ſelbſt geſteht, daß es ein unannehmbarer Vermittlungsvorſchlag geweſen ſei.

**) Gerade ſo wie Melanchthon 1524 wünſcht, daß dem Luther in der Lehre von Gnade und Freiheit ein kräftiger Gegner erſtände, der ihm die Einwürfe machte, die Melanchthon zu machen nicht wagt (1, 673).

Ubiquitätslehre dadurch vorbeugen wollen, daß der an sich allgegenwärtige Leib für uns nur faßbar ist, „wo er sich mit dem Wort anbindet und spricht: Hier sollst du mich finden“ *). Aber so sehr er sich in seinen Streitschriften bemüht, diese nähere Beziehung des Leibes zum Brod gegen materialistische Fassung zu verwahren, er kam ihr doch nahe genug, wenn er in der Instruktion zum Cassseler Gespräch als die Summe seiner Meinung bezeichnet, „daß wahrhaftig und mit Brod und Wein der Leib Christi gegessen wird, also daß Alles, was das Brod wirket und leidet, der Leib Christi wirke und leide, daß er ausgetheilt und mit den Zähnen zerbissen werde“ **). An dieser Instruktion kam dem Melanchthon die Verschiedenheit seiner eigenen Anschauung von der Luthers zu lebhaftem Bewußtsein, er schreibt daher (10. Januar 1535) über die Cassseler Mission an Camerarius: fui nuncius alienae sententiae (2, 822). Von da an tritt die Aenderung seiner Lehre deutlich hervor.

α) Zunächst in der Exegese der Einsetzungsworte. Ueber diesen Punkt hatte der Dialog Oekolampads 1530, die Antwort auf Melanchthons Sententiae veterum, einen beträchtlichen Eindruck auf ihn gemacht. Vgl. an Luther, 20. Juli 1530, C. R. 2, 217: Oecolampadius scripsit contra me dialogum ut mihi videtur, accuratius, quam solet alioqui scribere. Wenn aber Scultetus nach den Angaben Peucers zu erzählen wußte, Melanchthon habe nach der Lektüre jenes Dialogs die manducatio oralis aufgegeben ***), so haben wir gesehen, was es mit dieser schon 1529 bei Melanchthon auf sich hatte.

Uebrigens zeigen eigene Briefe Melanchthons, wiefern Oekolampad umstimmend auf ihn wirkte. 7, 605 an Th. Cranmer (von 1550): Nec vere dubium est, quid saniores in veteri Ecclesia senserint. Sed imposturas audi. Multis libris novae et nothae sententiae assutae sunt. Id in Theophylacto certum est. Nam quod Oecolampadius in suo Codice vertit [cum

*) Luthers Werke, Erlanger Ausgabe XXX, 67.

**) Bei de Wette IV, 571 ff.

***) S. Dieftelmann, S. 210.

quidem rem non probaret] sed invenit tamen, id in nostro codice prorsus deerat; cf. 4, 719; 9, 783. Also in der dogmatischen Controverse ist Melanchthon keines bessern belehrt worden; wohl aber hinsichtlich der Väter hat er bessere Litterarkritik üben und einsehen gelernt, daß viele derselben die symbolische Erklärung der Einsetzungsworte vertreten.

Dies ists, was Melanchthon 1535 zuerst schüchtern dem Brenz zu bedenken gibt. 12. Januar 1535: *ὁρῶ πολλὰς τῶν παλαιῶν συγγραφέων μαρτυρίας εἶναι, αἳ ἄνευ ἀμφιβολίας ἑρμηνείουσι τὸ μυστήριον περὶ τύπου καὶ τροπικῶς, ἐναντίαι δὲ μαρτυρίαι εἰσὶν ἢ νεώτεραι ἢ νόθοι. σκεπτέον δὲ καὶ ὑμῖν, εἰ παλαιᾶς γνώμης ὑπερασπίζετε.* (2, 824.)

Melanchthon gibt seitdem die eigentliche Auffassung des *ἐστὶ* auf — s. 1538 an Veit Dietrich (3, 504) —; aber er billigt es nicht, wenn man deßwegen aus dem Abendmahl ein leeres Symbol macht. 3, 511: In posterioribus scriptoribus non pauca sunt loca, quae tantum videntur nuda symbola facere. Origenes simpliciter vocat *τυπικὸν καὶ συμβολικὸν ἄρτον*. Sed ut praesentiam omnino ponendam esse sentio, ita de modo *παρουσίας* non disputo. Vielmehr sieht er nun in dem Wort des Paulus (1 Cor. 10, 16): *κοινωνία τοῦ σώματος Χριστοῦ*, die authentische Interpretation der Einsetzungsworte, welche die reale Gegenwart des Leibes festhält, zugleich aber denselben mit dem Brod in keine ungehörige Verbindung bringt. A. a. O.: Existimo tutissimum, veram atque adeo *σωματικὴν παρουσίαν εἶναι* in usu eucharistiae quam verba coenae et Paulus omnino videntur ponere. Diese Exegese begegnet uns seit 1538, s. 3, 620: „So spricht auch Paulus, es sei das Nachtmahl eine Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi." Er nennt dies Synecdoche, z. B. 3, 504; 7, 882; in der melanchthonischen Schule heißt diese Redeweise stehend: praedicatio sacramentalis (vgl. Strigel, Loci 3, 188; Hemming, Enchirid., p. 331), und der Sinn, der mit dieser Synekdoche verbunden sein soll, ist von letzterem präcis so ausgedrückt: Praedicatio sacramentalis est, cum natura subjecti manet et per illud praedicati veritas, quae est invisibilis, praesens cum subjuncta re adesse creditur. Und von Melanchthon selbst (7, 882): Quod datis his rebus, pane et vino

detur corpus et sanguis domini atque ita Christus vere adsit in nobis et sit efficax (cf. 3, 514. 536) *).

β) Was die Lehre vom Abendmahl selbst betrifft, so hat Melanchthon

aa) das in pane seit 1534 aufgegeben, weil er die reale Immanenz des Leibes im Brode, des Blutes im Weine, in der Darstellung, die ihr Luther, noch mehr aber manche seiner Anhänger gaben, von einer Impanation nicht mehr zu unterscheiden wußte. Offen tritt dieser Vorwurf zu Tage in dem Brief an Veit Dietrich: Dixi datis his rebus Christum vere adesse et efficacem esse. Id profecto satis est, nec addidi inclusionem aut conjunctionem talem, qua affigeretur τῷ ἄρτῳ τὸ σῶμα aut ferruminaretur aut misceretur, ut est conjunctio ferri et ignis in ignito ferro **). Diese inclusio corporis in pane hat Melanchthon auch später als die Quelle vieler Mißbräuche bezeichnet, weil daraus eine physica et durabilis conjunctio gemacht werde, an die sich viel Aberglaube anschließe, so die Anbetung der Monstranz (4, 263. 277; 7, 882), aber auch z. B. die müssige Frage, ob eine Maus, die das geweihte Brod benagt, den Leib Christi verzehre. Dieser dinglichen Auffassung der leiblichen Gegenwart Christi trat Melanchthon auch in der — selbst von den Katholiken gerügten — Vorstellung entgegen, als ob in dem Brod nur der Leib und in dem Wein nur das Blut Christi gereicht werde (3, 514. 536). Dem gegenüber betonte Melanchthon, daß es sich im Abendmahl um eine persönliche Selbstmittheilung des freihandelnden Christus handle. C. R. 5, 208: Miror tot seculis homines doctos non cogitasse discrimen inter agens liberum et rem inanimatam. Christus tanquam agens liberum adest actioni institutae. 7, 877: Haec sacramentalis

*) Diese veränderte Exegese hat Melanchthon schon 1538 Luthern vorgetragen, als die vieler alten Väter, der aber erklärte, lieber alle Zeugnisse der Väter zu verwerfen, als vom Wortlaut der Schrift abzuweichen. Und doch, fährt Melanchthon fort, nimmt Luther selbst eine Synekdoche an (3, 504; 9, 783). Eine Analogie bildet nach 24, 745, was Matth. 3, 16 vom Erscheinen des heiligen Geistes in Gestalt einer Taube berichtet wird. Est synecdoche, cum flatu corporali verissime fuit spiritus s.

**) Gerade dieses Bild hatte Luther gegen Carlstadt gebraucht; siehe Köstlin II, 120.

praesentia est voluntaria; non est inclusio geometrica vel magica, qua cogatur Christus in pane manere. Nur ist diese Selbstmittheilung Christi im Abendmahl auch eine leibliche, s. die Variata, welche den Begriff der Simultaneität an die Stelle der Immanenz setzt, aber eben die Darreichung des Leibes und Blutes Christi klar ausspricht. Dann vgl. 7, 882: Quod in usu datis his rebus, pane et vino detur corpus et sanguis Domini atque ita Christus vere adsit in nobis et sit efficax.

Die zwischen Luthers und Melanchthons Abendmahlslehre obwaltende Differenz: cum pane vel in pane, kam noch bei Luthers Lebzeiten zu praktischer und persönlich z. Th. peinlicher Erörterung, so jedoch, daß erhellt, wie Luther die melanchthonische Anschauung, obwohl er ihr Abweichendes erkannte, doch neben der seinen tolerirte, ja sogar in einer rituellen Frage dieser Anschauung Einfluß auf sich gestattete.

Erstlich erregte es schon 1537 Verdacht, daß Melanchthon — eben wegen des loseren Verhältnisses, das er zwischen sinnlichem Element und Leib und Blut Christi statuirte — sein Gutachten dahin abgab, „daß unter den Tyrannen*) einer das Sacrament möge in einerlei Gestalt nehmen"; das erregte den Argwohn des kurfürstlichen Hofes und gab auch Luther „seltsame Gedanken". Aber „er wollte sein Herz mit Philippo theilen, er wollte für ihn beten" (C. R. 3, 365 sq. 397. 427).

Sodann die Controverse über die Elevation der geweihten Hostie. Melanchthon hat bekanntlich seit dem Streit mit Westfal die specifisch lutherische Vorstellung der Consubstantiation als ἀρτολάτρεια perhorrescirt (8, 362. 903. 524; 9, 154. 1030). Er erinnerte sich, wie es scheint, nicht mehr, daß er selbst 1538 diesen Ritus der Elevation und Adoration der geweihten Hostie noch gebilligt hatte. Er schreibt an Veit Dietrich (3, 488) über einen Gegner dieses Ritus: Meum consilium est, ut si fatetur, ὄντως παρεῖναι τὸ σῶμα, cogatur admittere elevationem. Si defendit τὸ Κυκλίον δόγμα, vos credo hominem non feretis. Weiterhin (3, 503) billigt er es nicht, wenn man diesen Gegner einen Nestorianer nenne. Denn das Verhältniß des Brodes zum Leib und die Incarnation sei doch zweierlei, aber die Adoration

*) d. h. in katholischen Ländern.

ſelbſt findet er noch ebenſo zuläſſig als die Anbetung vor der Bundeslade, da die Anbetung ſich nicht an das Symbol der Gegenwart Gottes, ſondern an den gegenwärtigen Gott ſelber richte = 3, 510; 4, 735.

Doch 1543 ſchreibt er an Landgraf Philipp, „daß gut wäre, daß die Elevation in aller Welt abgethan, und die Leut zu rechter Anrufung Gottes angricht wären". Und ſeit auf dem Regensburger Reichstag die katholiſche Partei die Elevation und die Proceſſion mit dem hochwürdigen Gut als ihr Schiboleth hatte zur Anerkennung bringen wollen, brachte es Melanchthon bei Luther dahin, daß man in Wittenberg die Elevation aufgab, eben weil ſich an die elevatio die circumgestatio und, was Luther noch gefährlicher erſchien, die oblatio pro vivis et mortuis anſchließe (7, 888; 8, 396). So haben ſich die Reformatoren in der Betonung des gemeinſam Evangeliſchen immer wieder zuſammengefunden.

bb) Was den Genuß des Leibes und Blutes Chriſti betrifft, ſo hat ſich Melanchthon gerade über dieſen Punkt, namentlich über den Genuß der Unwürdigen, ſtets ſehr vorſichtig ausgeſprochen. Derſelbe war bekanntlich in der Wittenberger Concordia ſtark betont. C. R. 3, 76: Sicut Paulus ait, etiam indignos manducare, ita sentiunt porrigi vere corpus et sanguinem Domini etiam indignis, et indignos sumere ubi servantur verba et instituta Christi. Sed tales sumunt ad judicium, quia abutuntur Sacramento, cum sine poenitentia et sine fide eo utuntur. Aber die manducatio oralis iſt auch hier nicht gelehrt, und die Formel indignos sumere ad judicium nimmt *) nicht unmittelbar den Leib Chriſti zum Objekt, ſo daß ſie zur Noth auch auf die Elemente allein bezogen werden kann. Man darf aber auch daran erinnern, daß man in den der Concordia vorangehenden Verhandlungen über den Begriff der indigni ſich nicht einigen konnte, und daher bei der Abfaſſung derſelben mit dem pauliniſchen Ausdruck ſich begnügte. Im Commentar zum Corintherbrief (1551) iſt derſelbe erklärt, C. R. 15, 1125: Abutentes reos esse corporis et sanguinis i. e. contumelia afficere corpus et sanguinem Domini, sicut latrones crucifigentes

*) S. Dorner, Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie, S. 336.

Dominum contumelia eum afficiebant. Et gradus sunt contumeliae — cum profani accipiunt propter consuetudinem, — sine fide et poenitentia. Sed majores contumeliae sunt, cum fingitur usus esse sacrificium item cum mutatur in idolum. Bei unwürdiger Begehung des Abendmahls findet also eine Versündigung an dem leibhaftig gegenwärtigen Christus wie bei den neben ihm hängenden Schächern statt; aber wie der letzte Satz zeigt, die Entweihung trifft direkt nur das Element, das also in solchem Falle allein genossen wird. Ausdrücklich verworfen wird die manducatio oralis, wenigstens in der von Luther für das Cassseler Gespräch angegebenen Formel, in den Wormser Akten von 1557 (9, 276)*): Nequaquam dicendum est descendere corpus Christi in ventrem aut dentibus atteri: Doceantur homines de ipsa ratione sacramenti, sc. de testificatione, quod sumus membra Christi, deinde de consolatione vera, quae est manducatio spiritualis.

b) Andererseits will Melanchthon letztere von der communicatio corporis Christi als deren Folge unterschieden wissen. Was soll nun das Specifische dieser sein? Diese Frage wurde offenbar durch die Wormser Erklärung angeregt. Darauf weist ein anonymer Zusatz zu den Akten. Hier wird als Ansicht der Scholastiker angeführt: Christus tecum ad tempus esse voluit. Quando aut quamdiu necesse fuit, exhibuit tibi ad tempus corporalem praesentiam ut per illam spiritualem excitaret. [Quamdiu sensus corporaliter afficitur, praesentia ejus corporalis non aufertur. Postquam autem sensus corporaliter in perficiendo deficit, deinceps corporalis praesentia quaerenda non est, sed spiritualis retinenda; Christus de ore ad cor transit.] Melius est tibi, ut eat in mentem tuam, quam in ventrem tuum. Cibus animae est non corporis. Das in Klammern Gesetzte entspricht schwerlich dem Gedanken Melanchthons, dagegen ist der letzte Satz durch andere Aeußerungen bestätigt. So im Responsum Heidelberg.: consociatio fit in usu et qui-

*) Dieses Schriftstück ist mit dem von Bindseil in den Ep. 109 zum Jahr 1536 herausgegebenen identisch.

dem non sine cogitatione, ut cum mures panem rodunt. C. R. 9, 960 und ſchon auf dem Regensburger Reichstag 1541: Christus adest propter hominem, non propter panem (ſ. Galle, S. 422). Wie die Mittheilung Chriſti an den Menſchen geſchieht, nicht ans Brod, ſo iſt der Genuß des ſich mittheilenden Chriſtus kein leibliches Eſſen, ſondern ein geiſtiger Akt. Dieſer heißt auch bei Melanchthon nutricatio animae (wie bei Calvin) 8, 660: In baptismo adest filius ut ad regenerationem, in coena ut ad renati confirmationem seu nutricationem, in qua testatur se assidue in nobis ut in membris suis efficacem esse, et nos facere sibi membra, sicut inquit, ego sum vitis vos palmites. Wiefern die Gemeinſchaft der Seele mit Chriſto im Abendmahl eine ſpecifiſche Steigerung und Verbürgung erfährt, das ſagt die dritte Ausgabe der Loci mit den Worten Cyrills: Christum non solum per dilectionem in nobis esse, sed etiam naturali participatione i. e. non solum efficacia sed etiam substantia. Man hat gewiß kein Recht, dies mit Strigel ins direkte Gegentheil zu verkehren: Λόγος habitat in sua massa et in nobis credentibus. Ergo copulat nos non tantum ipsi λόγῳ sed etiam naturae suae assumtae. Vielmehr was Melanchthon als Myſterium des Abendmahls anerkennt und feſthält, das iſt eine ſubſtantielle Berührung des Gottmenſchen mit dem Seelenweſen des Menſchen *), eine Berührung, die über bloße Geiſteswirkungen hinausgeht, eben weil ſie durch die Mittheilung des Leibes und Blutes Chriſti vermittelt iſt, weil ſie der überſinnliche Contakt unſeres Seelenweſens mit dem verklärten und doch leibhaftigen, im Abendmahl auch leiblich ſich uns nahenden Erlöſer iſt.

Wir finden alſo bei Melanchthon denſelben Gedanken wie bei Calvin (Instit. IV, 17, 11): Dico igitur in coenae mysterio per symbola panis et vini Christi vere nobis exhiberi, quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde participes substantiae ejus facti in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus. Wenn anerkannt

*) Das die Pſychologie Melanchthons ja realiſtiſch genug vorſtellt, die ſenſitive Seele als materiell, das λογιστικὸν wenigſtens als ein Element des räumlichen Seins.

wird, daß Calvin diese substantielle Einigung mit dem Gottmenschen durch den verklärten Leib desselben vermittelt denkt*), so ist nicht abzusehen, warum Melanchthon diesen Gedanken nicht auch soll gehabt haben können, warum für ihn die Leiblichkeit des erhöhten Christus gar keine Bedeutung mehr im Abendmahl gehabt haben soll. Dabei bleibt jedoch immer der Unterschied, daß nach Calvin nur eine Wirkung von dem verklärten im Himmel befindlichen Leib Christi ausgeht, die durch den heiligen Geist vermittelt ist, während nach Melanchthon die Mittheilung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl auf einem persönlichen Willensakt des Erlösers beruht, und zum evangelischen Centraldogma, der Rechtfertigung in bestimmtere Beziehung gesetzt ist.

Diese Anschauung vom Abendmahl ist von Melanchthon präcis ausgedrückt in den Loci von 1535. Haec sumptio signum quoddam est et pignus, remitti peccata gratis propter Christum. Christus enim testatur ad nos pertinere beneficium suum, cum impertit suum corpus et nos sibi adjungit tanquam membra, qua non potest alia conjunctio cogitari propior. Christus versichert uns des Besitzes der Rechtfertigungsgnade resp. ihrer neuen Zueignung, indem er uns durch Mittheilung seines Leibes und Blutes ein specifisches Unterpfand und Vehikel der Lebensgemeinschaft mit ihm darreicht, und uns so in besonderer Weise aufs Neue versichert, daß wir ihn ganz besitzen sollen mit allem, was er ist und hat (C. R. 21, 478).

Diese Darstellung läßt auch die religiöse Bedeutung der Abendmahlslehre Melanchthons deutlich erkennen. Und diese, der usus sacramenti, ist dem Reformator immer wichtiger gewesen als die Metaphysik des Dogmas**) (vgl. 21, 863).

---

*) Baur, Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 339; Lipsius, Dogmatik, S. 751. Calvin, Fasti IV, 17, 32: Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare, immo propriam in nos vitam diffundere.

*) Vgl. Nitzsch, Urkundenbuch der evang. Union, S. 48: „Melanchthon bleibt bei der Wahrheit: das ist mein Leib, wie Luther, aber er weist jede metaphysische Erklärung und Begründung innerhalb der christlichen Volkslehre ab und hält sich schlechterdings innerhalb des unmittelbaren Schrift-

Melanchthon hält darin die Richtung des lutherischen Lehrtypus ein, daß er in erster Linie die Beziehung des Abendmahls zur Rechtfertigung betont, für dasselbe eine specifische Bürgschaft gibt (woraus sich sofort für das Abendmahl ein specifischer Inhalt ergibt). Wie für Luther ist auch für Melanchthon das Hauptstück im Sacrament die Vergewisserung der Vergebung der Sünden, s. o. die Stelle aus dem Römerbrief von 1532 und Loci 1533. 21, 302: Principalis finis hujus cerimoniae est, ut testetur nobis exhiberi res in Evangelio promissas, scilicet remissionem peccatorum et justificationem propter Christum. Principaliter enim illud intueri debemus, sacramentum esse signum gratiae, hanc coenam esse signum novi testamenti. Vgl. auch die Erklärung der Einsetzungsworte (Annot. in Matth., C. R. 14, 1007): Quando sumis corpus et sanguinem Domini, cogita ad te quoque pertinere promissionem gratiae.

Durch diese Betonung der Beziehung des Abendmahls auf Rechtfertigung und Sündenvergebung unterscheidet sich Melanchthon von Calvin. Auch dieser nennt das Abendmahl ein pignus continuae liberalitatis Dei. Aber der Hauptgedanke ist ihm doch, daß Christus (s. Instit. IV, 17. 1), d. h. die caro Christi, d. h. die Menschheit des Erlösers, für uns eine Speise der Seele ist, sofern sie das Leben der Gottheit in uns sterbliche Creaturen überleitet. Cf. 4: Panem vitae se nuncupavit, quum humanae nostrae mortalitatis particeps factus nos divinae suae immortalitatis consortes fecit, und 9: Christi caro instar fontis est divitis et inexhausti, quae vitam a divinitate in se scaturientem ad nos transfundit.

Bei den deutschen Reformatoren steht der Mensch Gott nicht sowohl als sterbliche Creatur denn als Sünder gegenüber (vgl. die Lehre von der Person Christi, über den Zweck der Menschwerdung), der im Glauben als fiducia Gottes Gnade im Wort ergreift. Im Sacrament erhält derselbe sodann eine besondere Bürgschaft des

---

beweises, indem er so schließt: will Jesus der Verherrlichte seiner Verheißung nach zu uns kommen und bei uns sein, so kann es auch in der Weise des Sacraments geschehen." Nitzsch hebt auch den bleibenden Unterschied von Calvin hervor (S. 55).

ihm immer neu zugeeigneten Besitzes. Wiefern dies der Fall, das tritt bei Melanchthon dann klarer heraus, als bei Luther. Berechtigt war die von Zwingli Luthern entgegengehaltene Frage: wiefern denn der Leib Christi diese heilverbürgende Bedeutung haben könne. Wenn Luther ihn (Cat. maj. 400) für einen Schatz erklärt, durch und in dem wir Vergebung der Sünden überkommen, so ist das mehr eine Umschreibung als eine Begründung der fraglichen Bestimmung. Es läßt sich etwa (s. Walch X, 1362; auch Opp. ed. Jen. 1, 531b) die Vorstellung gewinnen: wenn Christi Leib nicht gegeben wäre, so bliebe der Zorn Gottes über uns, er ist der Träger der am Kreuz erworbenen Todesfrucht, die mithin in seiner Darreichung am sichersten uns mitgetheilt wird. Zugleich ist er als der verklärte Leib ein Geistesfleisch, dadurch unsere sterblichen Leiber zum ewigen Leben genährt werden. Immerhin bleibt aber bei Luther Dunkelheit über diesen Punkt*), weil beides, die Wirkung des gekreuzigten und des verklärten Leibes, nicht auf die centrale Einheit des persönlichen Christus zurückgeführt ist**). Hier tritt nun Melanchthon ergänzend ein. Apol. 158: Nos loquimur de praesentia vivi Christi. Das heilige Abendmahl ist kein inane spectaculum, recordatio mortuorum et absentium, sondern die höchste religiöse Feier als κοινωνία τοῦ σώματος Χριστοῦ, als der Akt, in welchem sich die Gemeinschaft mit dem Sünderheiland erst vollendet zur unio mystica, weil er sich hier nicht bloß nach seinem Geist, sondern auch nach seinem Leib, d. h. nach seinem substantiellen Lebensgrund zu genießen und eben damit ganz, mit allen seinen Gütern und Segnungen zu eigen gibt. Vgl. Loci von 1559, C. R. 21, 861: Nec est inane spectaculum sed Christus revera adest dans per hoc ministerium suum corpus et sanguinem manducanti et bibenti. Unde considerandum est Christum non solum per dilectionem in nobis esse, sed etiam

*) Das hat Kahnis, Lehre vom heiligen Abendmahl, S. 470, Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 152 anerkannt und erhellt auch aus Köstlin, Luthers Theologie II, 516f.

**) Er erklärt es für einen eitlen Schluß, daß im Leib die Seele Christi und die ganze Gottheit gegenwärtig sein müsse.

naturali participatione i. e. non solum efficacia sed etiam substantia.

In der Darstellung der Rechtfertigungslehre ist darauf hingewiesen, wie der Glaube bei Melanchthon nicht unmittelbar als unio mystica cum Christo, sondern zunächst als das Verhältniß des Vertrauens zur Gnade Gottes propter Christum erscheint. Um so deutlicher tritt die Bedeutung des Abendmahls ins Licht als Vollendung des Glaubens zur realen, auch substantiellen Lebensgemeinschaft mit Christo. So wird das heilige Abendmahl in Wahrheit zur höchsten Feier des christlichen Gottesdienstes, zur Eucharistie, in welcher die Christengemeinde in neu bestärkter Gemeinschaft mit dem Heiland, Gott ihre Dankopfer für das erlangte Heil darbringt, aber zugleich der Gemeinschaft ihrer Glieder untereinander aufs Neue sich versichert. Cf. 21, 478: Est igitur ille principalis finis tenendus de consolatione conscientiarum. Postea debent accedere etiam ceteri fines: Gratiarum actio, qua consecuti remissionem peccatorum pro tanta misericordia gratias agere debemus. Est et finis adhortatio ad bene operandum, ne polluamus corpora jam conjuncta corpori Christi. Item fines ad caritatem pertinentes cum omnes efficiamur membra unius corporis Christi, debemus inter nos devincti esse mutua dilectione. So bezeichnet es Melanchthon in der Wittenberger Reformation 1545 als den Höhepunkt des evangelischen Gottesdienstes, „daß die communio soll gehalten werden, daß der Priester den Leib und das Blut Christi austheile zu nießen, daß der Glaube erweckt werde: dieweil uns Christus durch seine Ordnung seinen Leib und Blut gebe, daß er uns gewißlich zu Gliedmaßen mache, vergebe uns unsere Sünde aus Gnaden, item daß wir für seinen Tod und Auferstehung danken. Item daß wir Eines Heilands Christi Gliedmaß sind und sollen gegen allen Gliedmaß Lieb und Gutes erzeigen, unserem Heiland Christo zu gefallen" (C. R. V, 587 sq.).

So leitet das Mysterium des Abendmahls wieder zurück in die Ethik des christlichen Lebens, und bleibt dabei eine Stütze namentlich des individuellen Heilslebens, sofern die substantielle Gegenwart Christi im heiligen Abendmahl eine Bürgschaft seiner immer-

währenden geistigen Gegenwart in uns ist. Vgl. unten die Stelle aus der Erklärung des Nicaenum und Ex. Ord. 23, 61: Est communicatio corporis Christi in qua sumptione testatur se applicare credentibus sua beneficia et se velle deinceps esse in credentibus.

Biblisch orientirt namentlich „hinsichtlich des letzten Grundes des Abendmahlsgenusses, oder hinsichtlich der endlichen Zurückführung des sacramentlichen Genießens in die Einheit mit dem Essen und Trinken von Joh. 6" (vgl. Nitzsch, Urkundenbuch, S. 51) stellen sich die drei Reformatoren so. Luther betont, im Abendmahlstreit wenigstens, im Interesse des realen Inhalts des Sacraments, hauptsächlich die Einsetzungsworte. Aber er bleibt in ihnen (d. h. bei dem, was er darin fand, reale Gegenwart des Leibes zur Vergebung der Sünden) stehen, ohne auf Joh. 6 zurückzugehen, d. h. ohne das Abendmahl mit dem centralen Akt des religiösen Verhältnisses zu verbinden. Calvin geht von Joh. 6 aus, kommt aber auf keinen specifischen Inhalt des Sacramentes, als den einer Symbolisirung der schon im Heilsglauben gesetzten unio cum Christo. Melanchthon geht mit Luther von den Einsetzungsworten aus, aber indem er aus ihnen die Bürgschaft der Sündenvergebung als sacramentale Bedeutung des Abendmahls ableitet, vertieft er diese nach 1 Cor. 10, 16 zur *κοινωνία τοῦ σώματος Χριστοῦ* und vermag so die Einsetzungsworte in ihrer wesentlichen Einheit mit Joh. 6 zu begreifen und doch in ihrer specifischen Bedeutung (leibliche Gegenwart) festzuhalten.

Ganz anders freilich soll nach Peucers Relation die letzte authentische Erklärung Melanchthons über das Abendmahl gelautet haben*). C. R. 9, 1089: In distributione panis et vini testatur filius Dei se vere praesentem esse et distribuere credentibus suum corpus et sanguinem, i. e. universa beneficia sua, quae fide necesse est accipi.

*) Dieser Relation folgen u. A.: Galle, Heppe. Dagegen Landerer a. a. O., S. 273: „Er war vielleicht selbst über das Moment der Leiblichkeit im Abendmahl noch ungewiß; daß er für seine Person damals ganz mit Calvin in der Abendmahlslehre übereingestimmt habe, läßt sich nicht erweisen." Letzteres betont auch Lipsius.

Der Genuß von Leib und Blut wäre also bei dem späteren Melanchthon nur noch ein bildlicher Ausdruck für die Vereinigung mit Christi in der Handlung gegenwärtiger Person *).

Es fragt sich nun zunächst, ob Peucer der authentische Zeuge ist, für den man **) ihn hält, wenn ein entschiedener Anhänger Calvins, Hubert Languet, ihm in einem Brief an Calvin das Zeugniß gibt, daß er der calvinischen Lehre bei Melanchthon und seinen Schülern den größten Vorschub leiste. 15. März 1558: Crescit sane in hac schola numerus eorum qui veritati favent et non levis fuit opera Casparis Peuceri, generi Domini Philippi. Nam in quantum in se fuit, confirmavit Philippum. (9, 486.) Peucer war das Haupt der „melanchthonischen Linken" die hauptsächlich aus Philologen und Medicinern bestand, welche in humanioribus bei Melanchthon profitiert hatten, aber in religiöser Hinsicht von dem scharf verstandesmäßig ausgebildeten Calvinismus sich mehr angezogen fühlten und nach Melanchthons Tod mit fliegenden Fahnen ins calvinische Lager übergingen ***).

Doch die Gründe dieser Ansicht über den spätern Melanchthon sind abgesehen von ihrem nächsten Gewährsmann zu prüfen.

α) Für die eigenthümliche Gleichung corpus = persona wollte Heppe den Beleg in der Erklärung von Col. 2, 9 finden. Habitare in eo divinitatem non effective, separabiliter, sed ita ut ipsa Christi ὑπόστασις sit divina. Nam Graeci σῶμα dicunt ut nos vulgo personam (C. R. 21, 618. 624). Aber Melanchthon will mit dieser Erklärung einer einzelnen Bibelstelle doch gewiß nicht behaupten, daß σῶμα überall, auch im Abendmahl, wo neben σῶμα αἷμα steht, Person bedeute, sonst ergäbe

*) So Lipsius, S. 751; s. Heppe, Dogmen des deutschen Protestantismus III, 148. Die Persönlichkeit Christi sei der gottmenschliche Leib, den der Gläubige im Sacrament empfange.

**) z. B. auch Jacoby, S. 144.

***) Dieses Sachverhältniß, welches für die Abendmahlslehre unten speciell constatirt werden soll, hat der alte Löscher (Hist. motuum II, 183) anschaulich geschildert: „Man sahe haufenweise Politicos, Medicos, Poeten und Philologos, welche doch die Sache theologisch zu untersuchen weder Lust noch Vermögen hatten, gleichwohl aus ganzem Herzen zu dem Calvinismo incliniren. Peucer war der vornehmste von dieser Cabale."

sich die eigenthümliche Consequenz, daß Christus nach Paulus und Melanchthon nur Persönlichkeit, nicht auch einen Leib habe. Jacoby *) will nachweisen, daß corpus bei Melanchthon = natura humana sei, und beruft sich auf eine Scheda aus dem Jahre 1530 (Ep. 74 = C. R. 2, 226): Nestorius duas personas posuit in Christo et posse naturam humanam in Christo divina esse. Ita si nos poneremus tantum Christi corpus in sacramento et divinitatem non poneremus ibi esse, sequeretur quod divideremus Christum exemplo Nestorii. Ideo respondimus quod totus Christus sit in sacramento, ne quis suspicetur nos divellere aut duas personas ponere. Diese Aeußerung richtet sich gegen die falsa accusatio, Nestorii doctrinam ab Evangelicis esse acceptam (s. Ep. 74). Diesen Vorwurf gibt Melanchthon den Katholiken zurück, indem er zeigt, daß die katholische Auffassung des Sacraments, in der die Aufmerksamkeit nur auf den Leib Christi gerichtet ist, der durch priesterliche Consekration präsent wird, und nicht auf den persönlichen Christus, der seinen Leib und Blut mittheilt, daß diese Auffassung nestorianisch sei. Dann sagt uns aber diese Stelle nur, was nach der katholischen Auffassung von der natura humana übrig bleibe, nämlich das corpus, als eine res inanimata**), nicht aber, daß Melanchthon unter corpus die natura humana (mit höchstens secundärer Bedeutung der Leiblichkeit) verstehe. In welchem Gegensatz er corpus Christi in der Lehre vom Abendmahl denkt, das hat er schon gegen Carlsstadt, dann wieder im Gutachten für Philipp von Hessen ausgesprochen (s. 1, 760; 2, 800), nämlich zu einer bloßen Gemeinschaft des Geistes; s. 3, 620 (von 1538): „Es hat keinen Grund, Christum also zu zerreißen, daß er nach der Gottheit bei uns sei, und nach der Menschheit nicht, sonderlich weil er gesprochen, er gebe uns seinen Leib und Blut. So spricht auch Paulus: Es sei das Nachtmahl eine Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. So aber Christus nicht leiblich da, so wäre es nur des Geistes Gemeinschaft und nicht des Leibes oder Blutes." Dieser Gegensatz Geist und Leib berührt sich am nächsten mit dem efficacia und substantia, aber eben sofern der Leib der Träger der Substanz ist. Dies zeigt

*) a. a. O. 183.

**) S. oben die Stelle aus 5, 208.

ſich namentlich auch an der Formel, welche für die veränderte melanchthoniſche Lehre ſeit 1538 techniſch wird: Christum vere et substantialiter adesse et efficacem esse (3, 536; 8, 336; 8, 939). Dieſelbe wird allerdings öfters ſo gebraucht, daß das Gewicht auf die perſönliche, nicht auf die leibliche Gegenwart gelegt wird; cf. 9, 431: Haec persona in hoc ministerio vere adest et substantialiter, et facit nos membra — communicatione corporis sui. Es heißt auch bloß: Christus vere adest — et efficax est (3, 504. 514)*). Allein es iſt einmal zu beachten, daß dieſe Formel von ihrem Urheber Bucer (2, 787) und ſo auch von Melanchthon als Unionsformel gemeint iſt, welche auf breiter Baſis alle die Evangeliſchen vereinigen ſollte, die den realen Inhalt des Sacraments anerkennen und im Abendmahl irgendwie mehr ſehen wollten als ein menſchliches Verbrüderungsmahl.

Oefters ſetzt ſo Melanchthon Grenzbeſtimmungen für das gemeinſam Evangeliſche, wo als zu vermeidende Extreme nur die Transſubſtantiation mit der Meſſe und die Meinung Zwingli's aufgeſtellt werden, daß der Herr Chriſtus nicht weſentlich da ſei, und daß dieſes Zeichen allein ein äußerliches Zeichen ſei, dabei die Chriſten ihr Bekenntniß thun und zu kennen ſind (z. B. 9, 410. 471; 8, 910), und in ſolchen unioniſtiſchen Stellen ſpielt jene Formel eine Rolle, ſ. eben 8, 910: Lutherus recepit Argentoratenses et Augustanos fatentes, in ipso usu adesse Christum substantialiter esse et efficacem esse.

Wo aber Melanchthon dieſer Formel eine genauere Entwicklung gibt, da zeigt ſich auch, daß ihm die Gegenwart Chriſti im Abendmahl eine ſubſtantielle iſt, ſofern ſie eine leibliche iſt und dadurch eine ſpecifiſche Bürgſchaft ſeiner allgemeinen Gegenwart bietet; vgl. die oft angeführte Aeußerung aus der Erklärung des Symb. Nicenum von 1556 (8, 941): Dico plane et fir-

*) So heißt es in der Controverſe über die Elevation 5, 258: *τὸ σῶμα οὐχ ἕνεκα τοῦ ἄρτου ἀλλ' ἕνεκα ἀνθρώπου πάρεστιν*, und 7, 888: Christus adest non propter panem sed propter hominem. Beides ſteht promiscue, aber iſt hierauf eine Abendmahlslehre zu bauen? Muß beides nach allen Beziehungen identiſch ſein?

missima fide: Nequaquam inane spectaculum esse coenam Domini, sed vere hanc sumtionem esse testimonium et pignus, quod filius Dei, dominus noster Jesus Christus sit in sumentibus. Nec tantum adsit in illa sumtione sed habitet in iis. (Joh. 14; Eph. 3.) — Quare statuendum est, in sumtione vere et substantialiter adesse filium Dei et hanc sumtionem testimonium esse assiduae praesentiae et efficaciae in credentibus. Ebenſo 9, 431. 371. 472; 9, 408. 409: „Der Sohn Gottes iſt die Perſon in der Gottheit, dadurch erſtlich und ohne Mittel die Verheißung geoffenbart iſt, und die das ministerium Evangelii erhält, iſt darin kräftig. Und wäre ſehr noth und nützlich, daß von dieſer Gegenwärtigkeit und Wirkung viel geredet würde. Dazu iſt aber der Sohn Gottes in dieſer ſeiner Ordnung im Abendmahl alſo wahrhaft und weſentlich lebendig, und ganz gegenwärtig, daß er uns in dieſer Nießung mit Brod und Wein alſo geordnet ſeinen Leib und Blut gibt, macht uns Gliedmaß ſeines Leibes, applicirt ſich uns ſelbſt und ſeine gnädige Verheißung und wirkt in uns.“ *)

Ebenſo iſt es mit der Formel: Communicatio corporis Christi. Dieſelbe wird öfters ſo gebraucht, daß ſie auch der reformirten Auffaſſung eines Pezel Raum läßt: Adest Christus in ministerio suo ut λόγος Deitate sua, ut homo per spiritum suum communicans se nobis carne sua et nos massae suae inserens atque uniens. Fiunt enim credentes membra Christi. So erklärt Melanchthon ſelbſt den Ausdruck im Heidelberger Gutachten: Hoc quo fit consociatio cum corpore Christi — Adest filius Dei et est efficax in credentibus et in his veris consolationibus facit nos sibi membra**) (cf. 8, 538). Es iſt da

*) Ein unverfänglicher Zeuge, wie wir das vere et substantialiter adest Christus bei Melanchthon zu verſtehen haben, iſt Bullinger, der den Melanchthon der Inconſequenz zeiht, daß er den Papiſten die ἀρτολάτρεια vorwerfe, und doch ſelbſt eine wahre und weſentliche Gegenwart Chriſti im Abendmahl lehre. Ego non video, quomodo non debeam dominum meum Jesum Christum ibidem adorare, ubi vere adest et substantialiter (Epp. 446).

**) Der Unionscharakter dieſer Heidelberger Formel wird aber von Eber ſelbſt anerkannt (9, 914), ebenſo Landerer bei Herzog, Artikel „Melanchthon“, S. 274.

zunächst nur von unserer Verbindung mit Christo die Rede, nicht von Christi [leiblicher] Selbstmittheilung an uns. Aber dies wird an andern Stellen in der paulinischen Formel betont, z. B. 8, 910: Hac re Christus suum corpus nobis communicat et nos testatur membra esse sui corporis (9, 276. 472). Und wenn nach solchen Stellen Melanchthon aus der substantiellen Berührung mit Christo, aus der Mittheilung des corpus corporale Christi unsere Einverleibung in das corpus mysticum folgert, folgt er damit nicht eben dem paulinischen Gedankengang 1 Cor. 10, 16. 17?*)

β) Ein Hauptbedenken erhebt sich noch aus der Christologie. Melanchthon hat die Ubiquitätslehre offen verworfen, als neu in der ganzen Christenheit (9, 470) und als Eutychianismus, und die reale Idiomencommunication als Vermengung der Naturen; cf. Resp. ad Art. Bavar. inquis. K. 6: Veterum dicta opponantur Stenkfeldii et aliorum clamoribus, qui audacter similia spargunt Eytychianis, et delent doctrinam de communicatione Idiomatum. In his quorundam est tanta petulantia, ut fingant duplicem communicationem Idiomatum, aliam dialecticam aliam physicam, quae est confusio naturarum. Er hat die Brenzische Neubegründung der lutherischen Abendmahlslehre auf die Ubiquität als Hechinger Latein verspottet (9, 1034—1037). Und er hat sich in seinen Vorlesungen über den Colosserbrief 1551 deutlich dahin ausgesprochen, daß Christus seit der Himmelfahrt seinem Leibe nach an einem bestimmten Ort im Himmel sei. 7, 884: Ascendit scilicet corporali et physica locatione in coelum i. e. in locum coelestem. Semper ita scripsit tota antiquitas Christum corporali locatione in aliquo loco esse, ubicumque vult.**)

Aber es wird meist nicht beachtet, daß Melanchthon in demselben Zusammenhang, wo er das ascendit in coelos so ganz

*) Vgl. Weiß, Neutest. Theologie, S. 355; paränetisch wird dies ausgeführt z. B. 21, 478: Ne polluamus corpora jam conjuncta corpori Christi cum omnes efficiamur membra unius corporis Christi.

**) Dazu der Beisatz, der dem Melanchthon wörtlich nachgeschrieben sein soll: Tertium coelum potest esse summum coelum vel ubicunque conspicitur Deus.

realistisch versteht *), für das sedet ad dexteram Dei ganz die lutherische Erklärung vorträgt. 7, 885: Ut autem de locali ascensione naturae humanae dictum est ascendit ad coelos, ita de exaltatione naturae humanae super omnes creaturas dictum est sedet ad dexteram patris. Exaltatus supra Angelos in illa arcana luce Dei regnans cum Patre. Ebenso 24, 861. 859. Eine zusammenhängende Betrachtung der Christologie Melanchthons zeigt, daß er wie vom Gesichtspunkt des Versöhnungswerks so von dem des Wirkens des erhöhten Christus aus über den abstrakten Dualismus der verbalen Idiomencommunikation hinausgeführt wurde.

Die Ubiquitätslehre hat Melanchthon hauptsächlich deßwegen verworfen, weil sie den Leib Christi als eine von der Persönlichkeit eigentlich losgelöste, dagegen mit der abstrakten Eigenschaft der Allgegenwart begabte Sache betrachte, nicht als ein vom persönlichen Willen des Gottmenschen durchwaltetes, aber auch zusammengefaßtes Organ, sondern naturalistisch als eine in das physische Universum zerflossene Substanz, „die da sei an allen Orten, in Stein und Holz". C. R. 9, 470; cf. cons. lat. II, 156: Secundum carnis formam non est putandus ubique diffusus; cavendum est enim, ne ita divinitatem extruamus hominis Christi, ut veritatem corporis auferamus.

Statt einer so ins physische Universum zerflossenen Substanz betonte Melanchthon das Wirken des erhöhten Christus, aber eben des ganzen Christus in der Einheit seines gottmenschlichen Wesens. Zu Col. 1, 19; C. R. 15, 1242: Expresse fatentur scriptores, nomen capitis tribui toti personae, Christo. Est autem et efficacia assumtae naturae, quae antecellit omnibus creaturis potentia, depellit diabolos, et protegit Ecclesiam. Er ringt darnach, das Menschliche in dem erhöhten Christus als ein adäquates Organ seines Erlöserwirkens zu denken, während seine Schule beides scheidet. Vgl. 8, 667: Agnoscamus Filium Dei non eo tantum salvatorem esse, quod sit redemtor, nec

*) Was auch ein Wink sein dürfte, das corpus Christi in seiner Anschauung real zu denken und nicht in moderne Allgemeinheiten zu verflüchtigen.

postea ociosum esse sed semper in ecclesia efficacem esse, adesse ministerio [secundum divinam naturam] sicut Paulus inquit καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ. Die Worte in Klammer ſind von Bindſeil als ſpäterer Zuſatz bezeichnet und verrathen ſich auch innerlich als ſolcher, da Melanchthon ausdrücklich darauf beſteht, Chriſtum nach beiden Naturen als wirkſames Haupt der Gemeinde zu denken. Eben deßwegen iſt die göttliche Vollkommenheit in der menſchlichen Natur des erhöhten Chriſtus ganz, nicht als abſtrakte, ruhende Eigenſchaft, aber der Wirkung nach, in voller Selbſtmittheilung, in ungebrochenem Abglanz. Vgl. Enarr. in Coloss. 15, 1226: In Christo habitat omnis plenitudo divinitatis, corporaliter, videlicet quoad dona seu proprietates efficaces. In angelis et hominibus sunt particularia dona, non est omnipotentia, non est infinita sapientia et justicia, sed haec plenitudo filii est. Wie ſo die menſchliche Natur, ſo iſt auch die leibliche Seite an ihr ein adäquates Organ für das Wirken des verklärten Gottmenſchen, deſſen Willen dasſelbe ganz zu Dienſten ſteht. Wenn Melanchthon (9, 472) ſagt, „daß der Sohn Gottes alſo wahrhaftiglich und weſentlich im Abendmahl gegenwärtig iſt, daß er nur in dieſer Richtung mit Brod und Wein ſeinen Leib giebet", ſo ſetzt er hinzu: „und geſchieht dieſe Wirkung durch die Perſon, die menſchliche Natur angenommen hat und wirket nun darin". Alſo die Multipräſenz des Leibes Chriſti iſt möglich, wenn ſie als Multivolipräſenz gedacht wird.

Dieſen Gedanken finden wir ſchon in den Sententiae veterum de s. c. 1530: Nec video causam, cur non ibi vere adesse possit ubi vere aliquid efficit (C. R. 23, 751). Ebenſo 4, 264: Praesentia — es handelt ſich von der Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti — est voluntaria. — So kann denn auch einem Schriftſtück vom Jahr 1560 nicht alle Glaubwürdigkeit abgeſprochen werden, obwohl lutheriſche Interpellation zuzugeben iſt, C. R. 9, 1086: Quaestio oritur, quomodo Christus possit esse corporaliter in sacramento, cum idem corpus non possit esse simul in diversis locis. Respondeo: Christus dixit, se adfuturum, ergo vere adest in sacramento et corporaliter. Nec quaerenda est alia ratio. Verbum ita sonat, ergo necesse

est ita fieri. Christus, quando vult, potest esse ubicunque vult, quare jam est alia ratio sui corporis et nostri. Deitas neque corpus habet neque sanguinem et est conjunctissima humanitati Christi [et est ubique humanitas Christi] et est conjunctissima divinitati, et sunt deitas et humanitas in Christo inseparabiles. Ergo Christi corpus et sanguis in sacramento ejusque actione sunt. Lassen wir die in Klammer gesetzten Worte, welche den Parallelismus der Rede stören und bei Fabricius fehlen, weg, und setzen mit demselben Gelehrten statt des et — haec in den Text, so haben wir eine werthvolle Aeußerung Melanchthons über die Multivolipräsenz, welche durchaus nichts Verdächtiges hat.

γ) Also weder die zerstreuten Aeußerungen Melanchthons, noch seine Christologie nöthigen uns, anzunehmen, daß Melanchthon, wenn er in sämmtlichen Kundgebungen, die er Namens der Augsburgischen Confessionsverwandten seit 1540 abgibt, eine reale Darbietung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl bekennt, ein weitgehendes System der Accommodation resp. Dissimulation befolgt habe*). Dahin gehört die Variata. Sie will eine reale Darbietung des Leibes und Blutes Christi lehren. So hat sie wenigstens Melanchthon selbst verstanden, in der Repetitio conf. Aug. von 1551 (C. R. 28, 418): In usu instituto vere et substantialiter adesse Christum et vere exhiberi corpus et sanguinem Christi, Christum testari, quod sit in eis et faciat eos sibi membra, et quod abluerit eos sanguine suo. Deutlich ist auch hier als Bürgschaft für die Realität der Lebensgemeinschaft mit Christo und des in ihr enthaltenen Besitzes der Rechtfertigungsgnade der im Sacrament dargereichte Leib genannt. Gleichlautend ist die Erklärung auf dem Regensburger Reichstag (4, 272). So bekannte Melanchthon ferner in der Wittenberger Reformation (5, 588): daß die Nießung des wahren Leibes und Blutes dazu geschehe, daß der Glaube dadurch gestärkt werde, dieweil uns Christus durch diese Ordnung seinen Leib und Blut

*) Diese Instanz macht namentlich Löscher geltend (Hist. mot. II, 143), daß er öffentlich sich gegen seine Oberen und an Standespersonen beständig zu Luthers Lehre bekannt habe; es haben ihn auch viele seiner Schüler nicht anders verstanden.

gebe, daß er uns gewißlich zu Gliedmaßen mache." Es folgen sodann nach dem Wiederausbruch des Abendmahlsstreites die bereits angeführten Erklärungen auf dem Wormser Convent 1557 (9, 410 und 9, 626); in der Antwort auf das Weimarer Confutationsbuch begegnet Melanchthon dem gegen jene Erklärung erhobenen Vorwurf, als ob dort nur von geistlicher Nießung die Rede sei, die auch außer dem Gebrauch des Sacramentes geschieht, unter Berufung auf 1 Cor. 10, 16. Endlich heißt es im Frankfurter Receß (9, 499): „daß in dieser des Herrn Christi Ordnung seines Abendmahls er lebendig, wahrhaftig, wesentlich und gegenwärtig sei, auch mit Brod und Wein, also von ihm geordnet, uns Christen sein Leib und Blut zu essen und zu trinken gebe, und bezeuget hiemit, daß wir seine Gliedmaßen seien, applicirt uns sich selbst und seine Verheißung und wirkt in uns." Selbst auf das gegentheilige Zeugniß eines theologischen Diplomaten wie Andreä hin werden wir nicht ohne dringende Noth alle diese bestimmten Erklärungen mit Jacoby*) dahin eliminiren: „Das Interesse der Kirche lag ihm mehr am Herzen als seine eigne dogmatische Theorie. Er beschränkte sich darauf, die eigene Auffassung durch das freilich sehr lästige Bindeglied gezwungener Interpretationen mit der objektiven Lehrformulirung in Zusammenhang zu bringen." Eine solche Nöthigung scheint überall nicht vorzuliegen. Auch die Lehrschriften Melanchthons aus späterer Zeit sprechen nicht dafür. Vgl. Exam. Ordinand. 23, LXVI: „Was wird im Abendmahl des Herrn Christi ausgetheilt und empfangen? Wahrer Leib und Blut des Herrn Jesu Christi. Denn der Herr Jesus Christus hat diese Nießung eingesetzt, daß er bezeuget, daß er wahrhaftig und wesentlich bei uns und in uns sein will, und will in den Bekehrten wohnen, ihnen seine Güter mittheilen und in ihnen kräftig sein" (Joh. 15). Uebereinstimmend damit ist die Ausführung in der dritten Ausgabe der Loci (21, 863): Nec est inane spectaculum, sed Christus revera adest, dans per hoc ministerium suum corpus et sanguinem manducanti et bibenti. — Testatur Christus hoc tanto pignore te recipi, te fieri membrum sui corporis. Auch hier gilt, wie an so vielen andern

*) a. a. O., S. 135.

Stellen: die leibliche Selbstmittheilung Christi, die als ein besonders wichtiges Pfand für die allgemeine Gnadenmittheilung, neben dieselbe hingestellt wird, kann nicht mit derselben, mit der außerhalb des Abendmahls stattfindenden geistigen Gegenwart Christi identisch sein.

Charakteristisch ist 1) daß Melanchthon gerade in diese dritte Redaktion der Loci die Stellen aus Cyrill und Hilarius aufnimmt, mit denen er schon im Jahr 1530 die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl bewiesen, die specifische Bedeutung derselben begründet hat, aber auch 2) wie seine Schule diese Aufstellungen des Meisters umzudeuten bestrebt ist. Wenn Melanchthon mit Cyrill sagt: Christum non solum per dilectionem in nobis esse sed etiam naturali participatione i. e. non solum efficacia sed etiam substantia, so läßt Strigel beide das direkte Gegentheil sagen: Λόγος habitat in sua massa et in nobis credentibus. Ergo copulat nos non tantum ipsi λόγῳ sed etiam naturae suae assumtae. Wenn Melanchthon mit Hilarius lehrt: Haec (caro et sanguis) accepta et hausta faciunt ut nos in Christo et Christus in nobis sit, so belehrt uns Strigel, daß diese Worte lediglich von der manducatio spiritualis zu verstehen seien. Melanchthon kennt letztere natürlich auch, aber er unterscheidet von ihr (15, 149) die manducatio sacramentalis. Zu Joh. 6. Diese mühsamen Versuche der Schüler, die Worte des Meisters umzudeuten, sind das beste Zeugniß für ihren eigentlichen Sinn.

3) Die Schicksale der Abendmahlslehre Melanchthons in seiner Schule.

Dieselben werfen, wie wir eben gesehen, ein eigenthümliches Licht auf die Intentionen des Meisters. Die Verschiedenheiten, die sich in der Lehre vom Abendmahl unter seinen Schülern ergeben, können zeigen, daß es auch hier mißlich ist*), den Meister, den freilich alle Fraktionen der Schule für sich beanspruchen, unbesehen einer derselben zuzuweisen.

*) Wie ganz ähnlich im Verhältniß Hegels zu seiner Schule.

Das Forſchen über das Geheimniß der Vereinigung der beiden Naturen in Chriſto, wie über das Myſterium des Abendmahls, das Melanchthon bis zu ſeinem Ende vor confeſſioneller Einſeitigkeit bewahrt, aber freilich ihn auch verhindert hatte, bis ins Detail abgerundete Formeln, feſte Begriffe zu geben, dieſe wiſſenſchaftlich beſonnene Stellung zu den confeſſionellen Streitfragen paßte wenig zu dem Geiſt des neu ſich erhebenden Dogmatismus, der den religiöſen Gedanken nur zu haben meinte, wenn er ihn in möglichſt maſſiven Vorſtellungen oder ſubtilen Diſtinktionen gebunden hatte, zu dem Geiſte einer begehrlichen Orthodoxie, die gerade darüber am meiſten wiſſen wollte, ſei es auch nur in Worten, Feſtes und Genaues wiſſen wollte, worüber am wenigſten zu wiſſen war. Derſelbe haſtige Eifer für dogmatiſchen Abſchluß, welcher in der Chriſtologie der F. C. ein allzu raſches Unionswerk, einen bloßen Compromiß innerlich disparater Anſchauungen geſchaffen, aber auch reformirterſeits mit dem ſcharf ſondernden „Entweder Oder" der Reflexion ſo manchen werthvollen Gedanken der reformatoriſchen Theologie vorſchnell zerſtört hat, er hat in der Abendmahlslehre die Angehörigen der melanchthoniſchen Schule, die ſich innerlich nahe genug ſtanden, in die feindlichen Lager der Confeſſionen geführt, wo ſie kein Verſtändniß, nur noch Verketzerung für einander hatten.

Den religiöſen Grundgedanken der melanchthoniſchen Abendmahlstheorie finde ich am meiſten bei Chemnitz bewahrt. Cf. Fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia corporis Christi, Jenae 1570. All unſer Heil ruht in der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto; dazu gehört, daß wir ihn ganz, als Gott und Menſch ergreifen. Aber von Sünde und Schwachheit belaſtet, vermögen wir uns nicht zu ihm zu erheben; ſo kommt er zu uns, um uns in der Natur zu ergreifen, in welcher er unſer Bruder iſt. Die äußere Feier des Abendmahls iſt ein ſicheres Zeichen, daß er hier in Fleiſch und Blut uns nahen will, ut hoc nexu assumtae et nobis rursus communicatae naturae humanae subvehat nos ad conjunctionem cum ipsa divinitate. Inſonderheit aber wollte der Herr dem geängſteten Sünder ein Unterpfand dafür geben, daß er Chriſti und darum auch aller ſeiner Heilswohlthaten theilhaftig ſei, und er gibt uns ſolches

nicht nur in vergänglichen Zeichen, sondern in eben dem Leib und Blut, die nicht für die Sünde dahingegeben sind.

Aber diese principiellen Gedanken erhalten nun eine specifisch lutherische Gestaltung durch die Aufnahme der manducatio oralis, der Uebergang in die Scholastik aber zeigt sich in der scholastischen Begründung der Multipräsenz. Es ist entschieden eine Reminiscenz an den melanchthonischen Begriff der plenitudo donorum, wenn Chemnitz sagt: Praeter et ultra essentiales proprietates humana natura ex hypostatica cum divinitate unione immensas accepit praerogativas, quae condicionem nostrae naturae infinitis modis excedunt. Aber während Melanchthon das empirisch Menschliche zu der verklärten Menschheit successive sich entwickeln ließ, hat Chemnitz beide mechanisch aufeinander geklebt. Ebenso scholastisch ist es, wenn er anderwärts es als möglich denkt, daß die Proprietäten der Creatur, die ja doch nur accidentiell seien, durch die göttliche Allmacht von der substantia könnten losgetrennt werden.

Am meisten buchstäbliche Treue in der Bewahrung melanchthonischer Tradition zeigt Hemming. Er hält die symbolische Exegese im Sinn Melanchthons fest, ebenso die ihm eigenthümliche Stellung des Abendmahls zur Rechtfertigung (Enchirid. 329): In sacramento cum pane et vino vere et realiter exhibetur et recipitur corpus Christi, ut sit confirmatio novi testamenti, obsignatio foederis per ipsum verum corpus et sanguinem Christi. Eigenthümlich ist ihm eine durchgeführtere Parallele des Aeußern und Innern im Sacrament, aus welchem das Bestreben hervorgeht, dem Leiblichen an Christo im Abendmahl seine eigenthümliche Bedeutung zu sichern. Wie mit dem äußern Wort im Sacrament das innere, unsere Seelen berührende Wort, der Logos, zusammenwirkt, so entspricht dem äußern Element Leib und Blut Christi, die auf unsagbare Weise im Abendmahl gegenwärtig sind, um den innern Menschen zu nähern zum ewigen Leben. Daß es sich hiebei nicht um ein Präsentwerden des Leibes in der gottgewirkten gläubigen Betrachtung handelt, sondern um das Mysterium der realen Gegenwart des Leibes, geht aus folgender Stelle hervor, in welcher diese als praktisches Motiv zur Erweckung der Andacht verwendet wird:

Cum accedis certo statuens juxta promissionem Christi adesse verum corpus et verum sanguinem Domini, de peccato tuo cogita.

Aber eine Lösung der metaphysisch-christologischen Schwierigkeiten, die wir bei Melanchthon eben nur angedeutet finden, eine Weiterbildung der Lehre gibt Hemming nicht.

Die eigentlichen Philippisten verfechten das Interesse, das den Meister selbst in seinen letzten Lebensjahren am meisten beschäftigt hatte, die Polemik gegen das mächtig sich erhebende ubiquitistische Lutherthum. Aber indem sie auf diese Antithese sich beschränken, auch in der Christologie nur die dem Lutherthum entgegengesetzten Momente betonen, ist ihnen nicht nur die Christologie*), sondern auch die principielle Anschauung vom Abendmahl eine andere geworden**). Ist an eine reale Gegenwart des Leibes im Abendmahl nicht zu denken, so kann die „Darreichung seines Leibes und Blutes" nicht ein specifisches Unterpfand für die Gemeinschaft mit Christo und die auf ihr ruhende Rechtfertigungsgnade sein, sie ist nur ein metonymischer Ausdruck für die im Glauben schon gesetzte Gemeinschaft mit Christo. Hiebei wird in verschiedener Weise versucht, die Identität zwischen Bild und Sache herzustellen. Communio corporis Christi soll jene auch im Abendmahl rein geistige Wirkung Christi heißen, sofern sie ist eine incorporatio in Christum, qua ipse in nobis et nos in ipso sumus et vivimus, membra Christi sumus. So Pezel, Tract. de sacrosancta coena Domini, 1589. Ebenso Exegesis perspic. 26: Te fide inseri meo corpori, effici mihi membrum. Neben diesen Gedanken tritt, viel stärker betont als bei Melanchthon, die Anschauung der Nahrung mit Fleisch und Blut Christi. (Cf. Pez. 253.) Aber sobald nun eine nähere Ausführung dieser Gedanken versucht wird, zeigt sich der dualistische, das Menschliche

*) Entschieden reformirt ist es z. B., wenn die Exegesis perspic. 67 die Nothwendigkeit einer wahren Menschennatur auch in Christo daraus begründet, ut sine dubitatione statuere possimus carnem nostram collocatam esse ad dexteram Dei.

**) Eine Abweichung der Philippisten von Melanchthon in der Abendmahlslehre, einen Uebergang derselben zur calvinischen d. h. reformirten Lehre behauptet auch Plank V, 2. S. 610.

vom Göttlichen trennende Gedankenzug, der die Christologie de[illegible] Philippisten bestimmt, in nachtheiliger Weise, wodurch aus jene[illegible] beiden Gedanken, die wir bei Melanchthon ja auch fanden, imme[illegible] freilich untergeordnet der Beziehung zur Rechtfertigungsgnade[illegible] unter den Händen etwas anderes wird*). Während bei Calvin[illegible] auch wo er unter caro vivifica nur das Ethisch-Menschliche i[illegible] Christo versteht, ohne daß dem Physisch-Leiblichen in Christo noc[illegible] eine Heilsbedeutung zukäme, doch eben das Menschliche, Concrete[illegible] Persönliche in Christo die ewig unentbehrliche Vermittelung zur [illegible] Ueberleitung des Göttlichen in uns ist, so finden wir dies vor[illegible] den Philippisten nicht festgehalten. Wohl sagt Pezel: Non alite[illegible] caro Domini est cibus, quam quatenus est caro verbi vivi-[illegible] ficantis, ebenso Exeg. 20. 26; aber es wird in keiner Weis[illegible] klar, wiefern sich der Logos zur Mittheilung seines Lebens de[illegible] caro bediente, als sofern eben hinzugesetzt wird, quatenus pr[illegible] mundi vita data est caro, sanguine ejus redemta ecclesia[illegible] So bezeichnet denn das Essen Christi nur die Aneignung seine[illegible] Todesfrucht, nicht die persönliche Vereinigung mit dem menschlich[illegible] und ebendadurch concret sich mittheilenden Erlöser. Exeg. 77: In nobis Christus est efficax, abluens nos sanguine suo et uniens nos cum corpore reali et vivifica unione. Nichtsdestoweniger, das ist anzuerkennen, ringt die philippistische Schule, für die ethisch religiöse Bedeutung des Abendmahls festzuhalten, was nur immer bei einer Anschauungsweise möglich ist, welche Menschliches an Christo eben nur als empirisch Menschliches kennen will. Es mag als eine dogmatisch beschränkte Anschauung vom Abendmahl erscheinen, aber es ist eine ethisch ernste Auffassung desselben, wenn Pezel sagt: Tantum fide corpus Christi percipitur et fide quidem non historica, sed vera viva, salvifica, quae est fiducia amplectens Christum et communionem corporis et omnium beneficiorum ejus.

*) Sodaß diese Kryptocalvinisten calvinischer d. h. reformirter sind als Calvin selbst.

Vierter Abſchnitt.

Die objektiven Dogmen.

ie objektiven Dogmen: Theologie, Kosmologie, Chriſtologie
hatologie, ſind von Melanchthon theils nicht ſelbſtſtändig
et, theils nicht in originaler Weiſe durchgearbeitet worden,
denn auch erſt in der zweiten Ausgabe der Loci er-
Doch gehören ſie zur Vollſtändigkeit ſeiner Dogmatik
derſelben zu Grunde liegenden Hauptbegriffe treten ge-
r deutlich hervor, da ſie eben für die Abweichungen Me-
ns, namentlich von der Lehre Luthers, auch in dieſen Lehren
nd waren. Man gewinnt ſo an dieſen Dogmen eine
dafür, daß es ſich bei Melanchthon doch nicht bloß um
Abweichungen handelt, ſondern um ein Lehrganzes von
ellem Gepräge und innerer Conſiſtenz.

A. Theologie.

I.

Lehre von Gott.

In der Lehre von Gott ſtellt Melanchthon eine Defini-
ato's voran: Deus est mens aeterna, caussa boni in

natura, ergänzt aber diese „Definition" hauptsächlich durch Aufnahme der Eigenschaft der Barmherzigkeit und der trinitarischen Unterschiede zum christlichen Gottesbegriff. Hieraus erhellt zunächst, daß Melanchthon in der Lehre von Gott ein rationelles und ein auf Offenbarung, Erkenntniß der Heilsthatsachen beruhendes Element anerkennt. Die natürliche Gotteserkenntniß, beruhend auf den angeborenen Ideen und geweckt hauptsächlich durch teleologische Weltbetrachtung, macht Melanchthon in seinen philosophischen Schriften namentlich in der Physik zum Gegenstand der Betrachtung, sodaß man bei ihm von Elementen einer natürlichen Theologie reden kann. Indem wir die Darstellung derselben, namentlich der Beweise für das Dasein Gottes, der Schlußabhandlung in dem Abschnitt über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie aufsparen, wenden wir uns sofort zum positiv christlichen Gottesbegriff. Die christliche und die natürliche Gotteserkenntniß sind nicht etwa bloß, wie man nach der vorangeschickten Definition vermuthen könnte, partiell, sondern specifisch verschieden. Denn das hält Melanchthon fest, daß das Geheimniß des göttlichen Wesens, namentlich nach seinen trinitarischen Unterschieden (15, 1352; 23, 215), weit über creatürliches Verstehen geht, daß aber namentlich im Zustand der Sünde die menschliche Vernunft sowohl über das Wesen als über den Willen Gottes in großen Irrthümern sich befindet. 21, 607: Humanae mentes in hac corruptione naturae in magna et tristi caligine vagantur quaerentes, an sit providentia et quae sit Dei voluntas.

Die Vernunft auch der Philosophen weiß nichts von Gott (quis sit Deus), der da ist der Vater Jesu Christi, des für uns gekreuzigten Herrn, ebenso nichts von seinem Willen, nämlich dem Willen der Barmherzigkeit und Liebe, da sie ohne Mittler zu Gott nahen will (23, 211; 22, 68; 21, 351).

Christus allein ist der Weg zur wahren Gotteserkenntniß; in ihm sehen wir Gott (Joh. 14, 8). C. R. 21, 351; 21, 256: Mens humana speculationibus non assequitur naturam Dei, neque certo potest statuere de misericordia Dei, sed quando apprehenditur in Christo misericordia Dei, tunc incipit cernere bonitatem et praesentiam Dei, idque fit non speculativis

sed practicis cogitationibus. 14, 1095 zu Joh. 5: Deum per Christum cognoscere, hoc est in verbo crucis.

2. a) Aber die allgemeinen Umrisse der Gottesidee (quid sit Deus, im Unterschied von dem Subjekt der Gottheit s. 23, 357) findet Melanchthon doch in den edelsten Hervorbringungen der heidnischen Philosophie in richtiger Form. Denn der Grundbegriff, den er selbst für die Gotteslehre aufstellt, ist der des ewigen Geistes. Gott ist Geist (Joh. 4), d. h. negativ: Non est elementis aut coeli natura conflatus (23, 214), positiv: Essentia intelligens liberrimae voluntatis (21, 611). Mit Bestimmtheit bezeichnet Melanchthon als die zwei Hauptseiten im Wesen Gottes, als des höchsten Geistes, das Wissen und den sittlichen Willen. 15, 107: Hi effectus indicant naturam spiritualem, ratiocinatio, voluntas, libera electio, discrimen honestorum et turpium. So wird dieser absolute Geist stets persönlich und stets ethisch gedacht*). Oefters kehrt der Vers wieder: Casta Deus mens est, casta vult mente vocari (Post 1, 541. 546. 548). Diese Betonung des Ethischen im Inhalt der Gottesidee ist das Eigenthümliche bei Melanchthon. Das begründete, wie im Lehrstück von Gnade und Freiheit nachgewiesen ist, seine Abweichung von Luthers Anschauungen, das Bedenken, daß Gott nicht Urheber der Sünde sein könne; s. S. 74 aus den Scholien zum Colosserbrief von 1529 und Augustana 19; C. R. 21, 372. So findet sich bei Melanchthon ganz entschiedener Widerspruch gegen die Unterscheidung eines geoffenbarten Heilswillens, der allen die Seligkeit ankündigen läßt, und eines verborgenen Willens der Macht, der einzelne willkürlich erwählt oder verwirft. 7, 1163: Vult nos Deus voluntatem suam ex promissione gratiae agnoscere, quae est universalis. Nec ponendae sunt in Deo contradictoriae voluntates. Der Dualismus des verborgenen und des offenbaren Gottes, d. h. des mittelalterlich-transscenden

*) Es ist ein Irrthum der Stoiker, daß Gott als die Weltseele in die Materie ergossen sei (23, 213); er ist eine alia res distincta a creaturis (23, 386). Darum ist er auch nicht alligatus causis secundis, sondern freier Geist, aber nicht absolute Willkür, sondern ethische Persönlichkeit.

ten Gottesbegriffs und der evangelischen Gotteserkenntniß, der bei Luther ungelöst bleibt*), ist bei Melanchthon überwunden. Allerdings drückt auch er sich hie und da so aus, als ob die uns zugängliche Heilserkenntniß Gottes sein eigentliches Wesen für uns im Dunkeln ließe. S. Loci von 1533, 21, 256: Sapientia Christianorum progreditur a cognitione Christi et misericordiae revelatae ad cognitionem Dei. In hac cognitione exercere et confirmare animas longe melius est quam philosophari de arcana Dei natura. Aber die Heilsoffenbarung offenbart wirklich den wahren Gott. 23, 211: Deo reverenter gratius agamus qui se patefecit, et verum Deum, qui prodiens ex arcana sua sede certis testimoniis se revelavit, agnoscamus. Und auch die arcana voluntas Dei ist voluntas salvandi homines. S. 14, 182: Deum nemo vidit unquam, vera est enarratio, sive de substantia, sive de voluntate arcana salvandi homines intelligas. Aber dieser Heilswille ist in Christo geoffenbart. So will Melanchthon also nur vor eigenmächtigen, vom geoffenbarten Wort sich lostrennenden Speculationen warnen s. Deutsche Loci 22, 418: „Wir sollen von Gottes Wesen und Willen dieses gewißlich schließen, daß er durch sein Wort, nämlich durch seinen Sohn, Jesum Christum, durch die Propheten und Apostel offenbart hat, und sollen nicht außerhalb Gottes Wort eigene Gedanken dichten von seinem Wesen und Willen."

Es sind eben sittliche Garantien, welche Melanchthon für die Realität und Objektivität der christlichen Gotteserkenntniß sucht. Er findet dieselben erstlich in der Immanenz des ewigen Sittengesetzes in Gott. Das Sittengesetz, wodurch Gott das menschliche Leben regelt, ist die Abstrahlung des weisen, göttlichen Willens. 12, 405: Una est lex moralis aeterna quae est aeterna sapientia et voluntas in Deo, cujus suae sapientiae radios Deus in creaturas rationales transfudit. Ebenso 12, 402. 639; 23, 8. 21, 1077: „Das Gesetz ist die unverrückliche Norm der Gerechtigkeit in Gott selbst, welche der vernünftigen Creatur schon in der Schöpfung und dann oftmals in der Kirche geoffenbart

*) Köstlin, Luthers Theologie II, 328. Im Gottesbegriff also ist Melanchthon kein Scholastiker, weder Thomist, noch Scotist.

ist. Dabei ist zu beachten, daß das Gesetz für Melanchthon nicht etwa eine niedrigere Form der göttlichen Willensoffenbarung ist gegenüber der Liebe, sondern der Exponent des göttlichen Liebeswillens selbst (s. die Versöhnungslehre). Wenn Melanchthon von einem in der Versöhnung geschehenden temperamentum justitiae et misericordiae redet (23, 338), so geht doch der Versöhnungsrathschluß von der Liebe Gottes aus, die zuerst im Werk der Schöpfung, dann in dem der Erlösung sich geoffenbart hat (23, 385). Die Liebe ist das Innerste in Gottes Wesen; denn alle Liebe Gottes gegen uns, und ebenso die Liebe der Menschen unter einander, z. B. der Eltern gegen ihre Kinder, ist nur ein Abbild und Ausfluß der Liebe, mit welcher der Vater den Sohn liebt. 23, 216 zu Matth. 3, 17: Haec verba nos commonefaciant de ingenti amore aeterni Patris erga suum Filium. Ideo impressit Deus στοργὰς parentibus, ut sint commonefactiones de amore Dei, primum erga Filium, deinde erga genus humanum, quod condidit propter Filium. Darum ist dem Melanchthon der größte und herrlichste Bibelspruch: Gott ist die Liebe und wer in der Liebe bleibt, der bleibet in Gott und Gott in ihm. Non potest recitari majus praeconium vel laudatio magnificentior etsi non invenio verba satis grandia pro magnitudine rei (Post. 2, 170). Und 13, 169 heißt es nach Plato: Quia bonum est κοινωνικὸν, vult Deus summa sua bona homini communicare.

So gewinnt Melanchthon in seiner Betrachtung über das allgemeine Wesen Gottes die höchste Kategorie der Liebe, wenn auch anzuerkennen ist, daß dieselbe mit ihrem biblisch-classischen Ausdruck, der Idee des himmlischen Vaters, noch nicht combinirt, und ebenso, daß sie doch nur andeutungsweise als Einheit der göttlichen Eigenschaften aufgefaßt ist.

b) Im Allgemeinen stehen diese ziemlich lose neben einander. So auch in der Definition oder Beschreibung Gottes. Z. B. 21, 1077: Deus est essentia spiritualis intelligens aeterna verax, justa, misericors, casta, liberrima, immensae potentiae et sapientiae, alia a mundi corporibus et creaturis omnibus: Pater aeternus, qui Filium imaginem suam ab aeterno genuit et Filius imago Patris coaeterna et spiritus sanctus procedens

a Patre et Filio. Ebenso 23, XL. 2. 213. 355. Der Gedanke an eine bloß subjektive Bedeutung der Eigenschaftsbegriffe liegt dem Melanchthon fern, wie sein Gottesbegriff überhaupt ebensowenig mit der thomistisch-areopagitischen Transscendenz als, wie oben bemerkt, mit dem scotistischen Begriff der absoluten Willkür zu thun hat. Allerdings sagt Melanchthon: Die Weisheit, Gerechtigkeit, Güte Gottes sind das Wesen Gottes selbst, aber doch nur in dem Sinn, daß sie bei Gott nicht wie bei dem Menschen zufällige, daher auch veränderliche Prädikate sind, die ihm ebensogut nicht zukommen könnten, sondern im Wesen Gottes selbst enthalten, zu seinem Begriff ebenso nothwendig gehörig, wie die Eigenschaften der Macht (21, 612). Insofern sind die göttlichen Eigenschaftsbegriffe absolutae necessitatis (13, 589). Necessaria necessitate absoluta dicuntur, quorum opposita simpliciter sunt impossibilia. Tales sunt propositiones de essentia et virtutibus Dei ut: Deus est, Deus est essentia intelligens, verax, volens justa et casta; quia est regula mentis divinae immota. (23, 390.)

Dadurch sind aber objektive Unterschiede in den göttlichen Eigenschaften nicht ausgeschlossen, weil dieselben ethische Willensbestimmtheiten sind. So bedürfen die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit der Ausgleichung in der Satisfaktion des Mittlers *). Ebenso fällt Präscienz und Prädestination nicht zusammen. Wie es ewige, nothwendige Wahrheiten in Gottes Weisheit gibt (das meinte Plato mit seinen Ideen), so weiß er das Zufällige und Freie als zufällig voraus, ohne es zu wollen. 21, 273. 647. 372: Etiamsi Deus praevidet et determinat contingentia, tamen ita determinat, ne modum agendi voluntatis seu ordinationem suam tollat; ebenso 23, 397.

II.

Trinität.

Es ist bekannt, wie namentlich die Trinitätslehre anfänglich von Melanchthon gegen die praktischen Heilslehren des Christen-

*) Mirando temperamento justitiae et misericordiae haec reconciliatio facta est (23, 339).

thums zurückgestellt wurde. So heißt es in den Loci von 1521: Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus. Immo sine magno periculo tentari non possunt (21, 84). Indeß schon im Jahr 1523, in den Annotationes in evangelium Joannis, finden wir die Logosspeculation entwickelt, und im Zusammenhang damit eine speculative Trinitätsconstruktion (14, 1050 f. u.). Aber bald konnten die speculativen Umdeutungen der Trinitätslehre bei Campanus und Servet zeigen, daß es für den kirchlichen Lehrbegriff mit Speculationen über dieses Dogma allein nicht gethan sei, daher seit der Augustana die altkirchlichen Bestimmungen über die Trinitätslehre in steigender Ausdehnung in die Dogmatik hereingenommen werden. Dabei haben es die Loci in der zweiten und dritten Ausgabe noch vorwiegend mit der Neubegründung der kirchlichen Trinitätslehre und zwar wesentlich mit den Mitteln und im Sinn der griechischen Kirchenlehrer zu thun; erst die Schriften über das Nicaenum versuchen eine vollständige Construktion des Dogmas, und zwar so, daß neben den bisher vorwiegend betonten hypostatischen Unterschieden auch das Moment der Einheit, und zwar mit Annäherung an die numerische Einheit im Sinn Augustins, mehr zum Recht kommt.

Es wiederholt sich also in der Theologie Melanchthons die Entwickelung der Trinitätslehre in den ersten fünf Jahrhunderten nach ihren Hauptstadien: Logosspeculation (der Alexandriner), kirchliche Ausbildung der Lehre von den göttlichen Hypostasen (im Gegensatz zum Modalismus) und systematische, auch speculative Construktion des Dogmas. Dieser lebendige Fluß der Entwickelung des Dogmas, der bei Melanchthon unverkennbar ist, bildet ein eigenthümliches Interesse auch z. B. neben der viel vollendeteren, umsichtigeren Behandlung der Lehre bei Calvin. Indem wir hinsichtlich der Bekämpfung der Antitrinitarier als Gesammtrichtung auf die Schlußabhandlung verweisen, beschränken wir uns hier auf die positive Begründung, symbolgemäße Darstellung und speculative Construktion der Trinitätslehre.

1. a) Die Mittel zur Ueberwindung antitrinitarischer Scrupel, die dem reflektirenden Melanchthon natürlich noch weniger fern bleiben konnten als dem genialen Luther*), findet er in prak-

*) Ueber diesen s. Plitt, Einleitung in die Augustana II, 140.

tiſchen Inſtanzen. Der Kernpunkt war wieder, wie in der alten Kirche, die Gottheit Chriſti, und über dieſe ſagen die Loci von 1533, welche die Neubegründung der Lehre am friſcheſten darſtellen: Scriptura saepius practice nos docet de divinitate Christi, et officia ejus nobis commendat, ut fidem in nobis excitet et de vero cultu nos doceat, quia in tali usu rectius agnoscimus Christum, quam in ociosis speculationibus (21, 265). Die praktiſche Hauptinſtanz bildet aber das religiöſe Bedürfniß und das in der Schrift enthaltene Gebot reſp. Beiſpiel der Anbetung Chriſti. Hierüber ſchreibt Melanchthon an Camerarius a. 1533: „Ich halte mich an die Stellen der Schrift, wo uns geboten wird, Chriſtum anzubeten, dieſes heißt ihm die Ehre der Gottheit erweiſen, und iſt voll Troſt für uns“ (C. R. 2, 630). Ebenſo 21, 260: Tota scriptura magno consensu praecipit Christum adorare, invocare, jubet in eum confidere, ergo tribuit ei potentiam infinitam et divinam, quod ubique adsit, corda justificet, exaudiat, salvet, necesse est igitur in Christo esse divinam naturam. Solche bibliſche Begründung der Anbetung Chriſti findet Melanchthon in Matth. 11, 28. Joh. 3, 36. Jeſ. 11, 10; 44, 12. Apg. 7, 58 u. a. Durch die Thatſache, daß Chriſtus göttlich angebetet wird und Gebete erhört, allmächtig in ſeinem Reich regiert (21, 619), wird aber die Gottheit Chriſti in ſtrengem Sinn bewieſen, zunächſt im Gegenſatz gegen eine bloße Göttlichkeit, gottgleiche Stellung. Dieſer Begriff von „Gottheit Chriſti“ heißt dem Melanchthon eine Sophiſterei. 23, 219: Nec locus est cavillationi de vocabulo Dei: nomen Dei interdum significare non natura Deum, sed gubernatorem ornatum divinis donis*). Dies iſt namentlich ausgeſchloſſen durch die kosmiſche Stellung Chriſti, daß alles durch ihn geſchaffen iſt (Joh. 1, 3), daß ihm alſo wirkliche Allmacht zukommt, was denn auch die Vorausſetzung des an Chriſtum ſich wendenden Gebetes iſt. 21, 619: Fatendum est, in Christo esse naturam divinam, quia invocatio absentis

*) obwohl anerkannt wird, daß in Pſalmen der Ausdruck „dii estis“ gebraucht werde de humanis officiis divinitus ordinatis (21, 261).

tribuit omnipotentiam. Nur so, unter der Voraussetzung, daß Christus Gott im absoluten Sinn ist, unterscheidet sich die Anbetung Christi von der unevangelischen und schriftwidrigen Anrufung der Heiligen.

Auf diesen Punkt kommt Melanchthon schon in der Augustana 21 (de cultu sanctorum) und entsprechend in der Apologie zu sprechen. Hier ist aber die Anrufung der Heiligen nur damit zurückgewiesen, daß Christus nach der Schrift der einzige Mittler sei (Apol. 225); dagegen stellt die Explic. Symboli Nic. 23, 365 den monotheistischen — sonst mehr von Reformirten vertretenen — Canon auf, daß Anrufung oder Anbetung (was nicht unterschieden wird) allein Gott gebührt, weil Gott allein das Erbetene geben und ins Herz des Beters sehen kann, und zieht hieraus den Schluß: Cum igitur invocatio fit ad Messiam, fateri necesse est, quod sit Deus omnipotens. Durch diese Gottheit Christi im absoluten Sinn, wie sie sich darstellt ebenso in der kosmischen wie in der Heils-Wirksamkeit Christi (potentia et beneficia Christi), ist aber auch die andere Seite des Modalismus ausgeschlossen, wie sie nach dem Samosatener in Servet sich darstellt, daß in Christo zwar wirklich der Logos Gottes, aber nicht als Person, sondern als Gedanke oder Wirkung des Vaters gewesen sei. So wäre das Göttliche in Christo nur eine vorübergehende (geschichtliche) Erscheinung, nicht der ewige Weltgrund und das ewige Weltziel 21, 262: Necesse est in Christo naturam divinam esse, alioqui non posset dici mundum per Christum esse factum. Quia certe mundus non est conditus per humanam naturam Christi. Quare λόγος nos significat propositum extra naturam Christi aut vocem transeuntem, sed naturam manentem, conditricem (15, 1238), est igitur λόγος persona. Sonst wäre auch kein Unterschied zwischen dem Erlöser und den Erlösten; diese sind aber nach der Schrift filii adoptionis, jener filius naturalis Dei (21, 356), es muß also göttliche Natur in ihm substanziell sein. Dies besagt Col. 2, 9. Die Fülle der Gottheit wohnt leibhaftig in ihm, quasi diceret in eo habitare divinitatem non tantum ut in Davide effective separabiliter, sed ita, ut ipsa Christi hypostasis sit divina (21, 618). Erst von diesen principiellen Erwägungen, welche die

hypostatische Natur des λόγος sicherstellen, geht Melanchthon zu Joh. 1 über. In dem Zusammenhang dieser Stelle findet er namentlich in der Thatsache der Menschwerdung des Logos ein Zeugniß gegen die unpersönliche Fassung desselben. Denn ein Gedanke konnte doch nicht Mensch werden, ebensowenig die Person des Vaters (23, 364). Gegenüber dieser Irrlehre erscheint ihm der Arianismus als der leichtere Feind, da ja klar in Joh. 1 gesagt, daß der Logos Gott ist. Die Homousie folgt besonders aus Col. 1; Hebr. 1, aus welchen Stellen Melanchthon den ihm besonders wichtigen Begriff der imago Dei substantialis (21, 615) entnimmt.

An diese Hauptstellen schließt sich ein immer reicherer Schriftbeweis. Als Stellen, in denen Christus ausdrücklich Gott heißt, werden angeführt: Joh. 20, 28. Rom. 9, 5: Qui est super omnia Deus benedictus, ferner Joh. 5, 21; 10, 28; 14, 14; aus dem A. T.: Jer. 33, 16. Ps. 72, 71; 110, 1; 2, 7 (s. Loci 21, 360. 622 sq.).

b) Für die Personalität und Homousie des heiligen Geistes zeigt sich, ebenfalls analog der altkirchlichen Entwickelung, ein Interesse principieller Begründung erst später.

Anfänglich, in den Loci, ist es nur die Analogie mit der ersten und zweiten Person der Gottheit, was darauf führt, auch den Geist persönlich zu fassen. So im Taufbefehl Matth. 28, 19: Quia constat, patrem et filium personas esse distinctas, sequitur et nomine spiritus personam distinctam significari. Nam si spiritus tantum significaret patrem moventem, bis nominasset patrem, essetque ociosa tautologia (21, 259). Weitere Schriftstellen, welche ein distinktes Wirken des Geistes und damit seine hypostatische Unterschiedenheit von Vater und Sohn beweisen, sind Matth. 3 von der Taufe Christi, die Johannesstellen vom Paraklet, als einem andern Tröster, der spricht, lehrt, und 1 Cor. 12, 11, wo der Geist von seinen Wirkungen unterschieden wird (21, 268. 365). Und diesen Unterschied und damit einerseits den historischen und andererseits den supranaturalen Charakter des Christenthums zu wahren, das ist das in mehreren Stellen der Postille hervortretende dogmatische Interesse an der Persona-

lität des Geistes; zunächst in hypostatischem Unterschied vom Sohne. Der Gedanke, der hier Melanchthon vorschwebt, ist der: eine Anschauung, welche Christus ohne Vermittelung des Geistes als Paraklet in uns wirken lassen will (um die Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses zu wahren) verliert über einem ins Unbestimmte zerfließenden Christus in uns die historische, feste Gestalt des Christus für uns und seines ewig gültigen Versöhnungswerkes. C. R. 24, 806: Quomodo Filius paracletus et quomodo spiritus sanctus? Sp. s. est paracletus effectione in nobis. Christus est paracletus intercessione et applicatione suae obedientiae ad Patrem pro nobis. Unus est mediator, Filius, qui factus est homo, qui applicat obedientiam. Nihil turpius est, quam non observare vocabulorum significationes. Der supranaturale Charakter des Christenthums geht verloren, wenn der heilige Geist von seinen Wirkungen nicht hypostatisch verschieden, selbst nur eine mitgetheilte Bewegung wäre. So könnte er von der subjektiv-menschlichen Bewegung des Herzens nicht unterschieden werden. C. R. 24, 925: Si spiritus sanctus esset motus, non esset quiddam sejunctum a corde hominis, quia omne accidens est in subjecto. Spiritus est agitator et est laetitia, sed est substantialis laetitia.

2. a) Hieraus ergeben sich nun die kirchlichen Bestimmungen über die drei Personen der Gottheit, und über die Trinität als Einheit. Vergleichen wir hierüber die Darstellung Melanchthons, z. B. mit der von Calvin, so sehen wir, daß es bei Melanchthon viel mehr das Moment des hypostatischen Unterschiedes als das der Einheit ist, auf welchem der Nachdruck liegt, da ja Melanchthon eben von der Vertheidigung der hypostatischen Trinitätslehre gegen den antitrinitarischen Modalismus herkommt, da er überhaupt und auch in dieser Lehre zuallermeist das empirisch-praktische Interesse verfolgt, die festen, faßbaren Objekte des religiösen Bewußtseins in ihrer scharfen Bestimmtheit zu umgrenzen und erst die so gewonnenen festen Punkte durch Beziehungslinien mit einander zu verbinden.

Diese Betonung der hypostatischen Unterschiede zeigt sich im Begriff der trinitarischen Person.

Man vergleiche die Definition der trinitarischen Person bei

Calvin:	Melanchthon:
Inst. I, 13, 6.	Definit. theol. 21, 1076.
Personam voco substantiam in Dei essentia, quae ad alios relata proprietate incommunicabili distinguitur.	Persona est substantia individua, intelligens, incommunicabilis, non sustentata in alia natura.
	Ex. ord. 23, XLII.
	Das nicht ertickt ist, und ist nicht ein todter Gedanke, auch nicht ein zufällig wandelbar Ding, sondern etwas wesentlich, lebendig, einig und vernünftig. *)

Die Analogie mit der menschlichen Persönlichkeit geht bei Melanchthon bis zum Schein des Tritheismus; so wenn es (21, 353) heißt: Statuendum est, unam divinam essentiam esse et has personas eandem essentiam habere; cf. 21, 613: tres distinctos, seu singulares intelligentes. Ausdrücklich verwahrt sich Melanchthon gegen die Herabsetzung der trinitarischen Personen zu eigenschaftlichen Momenten; 23, 361: wenn der Sohn in den Proverbien ꝛc. die Weisheit heißt, so ist das nicht so zu verstehen, als ob der Vater nicht in sich selber weise wäre, sondern davon, daß in Christo die Weisheit Gottes offenbar wurde. Alle Eigenschaften der Gottheit kommen den drei Personen der Trinität gleichmäßig zu (21, 367. 637; Ex. Ord. 23, XLI). Namentlich ist die Homousie des Sohnes dadurch gewahrt, daß der heilige Geist vom Sohn wie vom Vater ausgeht (21, 258). Auch kann an jede der drei Personen der Gottheit für sich das Gebet gerichtet werden (21, 637).

b) Ueber die innertrinitarischen Verhältnisse bietet Melanchthon nichts Eigenthümliches, abgesehen von seiner speculativen Construktion, in welcher er auch den Begriffen der Zeugung des

*) Den einen Gott als Person zu denken — im modernen Sinn —, ist dem Melanchthon eine unvollkommene Vorstellung heidnischer Philosophie. 23, 256: Xenophon etiamsi cogitat Deum esse unicam essentiam et personam sapientem, dupliciter errat et de essentia et de voluntate Dei.

Sohnes und des Ausgehens des heiligen Geistes eine inhaltliche Bedeutung auf psychologischem Weg zu geben sucht. Der Begriff der trinitarischen Perichorese ist ihm fremd. Dagegen kommt nun neben dem so stark betonten Moment des Unterschiedes auch das der Einheit Gottes zum Recht, einmal in der Form der ökonomischen Trinität, wo Gott = der Vater Jesu Christi, der sich durch den Sohn geoffenbart hat (21, 256. 636; 23, 210). Melanchthon bleibt aber hiebei nicht stehen, der arminianische Subordinatianismus, obwohl vielleicht durch den melanchthonischen Begriff der trinitarischen Person vorbereitet, liegt dem Melanchthon bei seiner sorgfältigen Vertheidigung der Gottheit Christi fern. Er erhebt sich vielmehr zu dem Begriff der immanenten Trinität, wo der in sich dreieinige Gott das Subjekt der Gottheit ist. Diesen Fortschritt sieht man, wenn es 23, 359 heißt: Tres personae sunt illa creatrix essentia; dagegen 23, 215 (zu 1 Tim. 2, 5): Cum ait: unus est Deus, complectitur tres personas, opponit enim hoc dictum omnibus commenticiis numinibus. 15, 1320; 23, 215.*) Wenn die Gottheit nach ihrem inneren Verhältniß beschrieben wird, so ist von drei Personen die Rede, dagegen von einem göttlichen Wesen, wenn es sich um den Gegensatz zur Creatur handelt (Deuteron. 6). So auch Aug. I: Quod sit una essentia divina, quae et appellatur et est Deus, et tamen tres sint personae ejusdem essentiae et potentiae.

3. Die speculative Trinitätsconstruktion ist freilich auch bei Melanchthon nicht aus den bisher entwickelten kirchlichen Bestimmungen hervorgewachsen, aber sie steht doch gerade bei ihm in innerem Zusammenhang mit der übrigen Lehre von Gott. Denn der auch hier, wie in der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften zu Grunde liegende Begriff ist der des Geistes, als des persönlichen, seiner selbst bewußten und sich selbst wollenden. Melanchthon nennt als Urheber dieser Construktion wiederholt Basilius (14, 177; 15, 10). Deutlich ist die Verwandtschaft mit Augustin, eigenthümlich bleibt dem Melanchthon aber auch

*) 21, 613: Una est aeterna essentia divina: aeternus Pater, Filius imago Patris et Spiritus sanctus.

dieſem Vorbild gegenüber die beſſere Verwerthung des Begriffs des Willens.

Zunächſt wird das Verhältniß des Vaters zum Sohn und Geiſt nach *pſychologiſcher Analogie* mit dem Verhältniß der menſchlichen Seele zu ihren Grundvermögen, Verſtand und Willen (Bewegung) verglichen. Ep. in Coloss. 15, 1274: In anima sunt mens ipsa, cogitatio, motus. Aeternus Pater est veluti mens, filius imago Patris cogitatione genita, Spiritus sanctus ut motus (ſ. 25, 19). Ebenſo 22, 80; 23, 235. Melanchthon geht aber über die pſychologiſche Analogie der Seele und ihrer zwei Grundkräfte dazu fort, das Verhältniß des Vaters zum Sohn ſpeculativ als das Verhältniß des abſoluten Geiſtes zu ſich ſelbſt im Denken und Wollen ſeiner ſelbſt zu begreifen. So ſchon 1523. Annot. in Joh. 14, 1050; 21, 615; 22, 80. Der Geiſt, zunächſt als menſchlicher, erzeugt, indem er ſich ſelbſt denkt, ein Bild von ſich ſelbſt. „Alſo ſchauet der Vater ſich an und weiß ſeinen Gedanken, und in dieſer Betrachtung iſt ſein *weſentlich* Ebenbild (Hebr. 1) der Sohn geboren.“ Während aber das Gedankenbild im Menſchengeiſt nur ein verſchwindender Gedanke iſt, theilt der Vater dem von ihm erzeugten Ebenbild ſein Weſen mit, ſodaß er im Sohn ſich ſelbſt nicht nur ſieht und anſchaut, ſondern ſich ſelbſt in ihm hat. Der Gedanke aber bewegt das Herz, daß der Geiſt — der Liebe oder des Haſſes — hervorbricht (25, 19). Alſo geht vom Vater und Sohn der heilige Geiſt aus, als die Liebe, mit welcher der Vater und Sohn ſich ſelbſt lieben (und mit welcher im Sohn auch wir geliebet werden). Enarr. Symb. 23, 235: Pater sese intuens et cogitans gignit imaginem sui, communicata ipsi essentia, spiritus sanctus est agitator seu amor substantialis, quo pater filium complectitur et filius patrem, immo quo pater et filius dulcissimo complexu sibi copulant ecclesiam suam (p. 217)*).

*) Hier erhalten dann auch die Begriffe der Zeugung des Sohnes und des Ausgehens des heiligen Geiſtes ihre Bedeutung: Nasci est e potentia intelligente, quia Filius cogitatione nascitur; at procedere est a voluntate (23, 235; 23, 3); genitum est imago gignentis. Im Verhältniß des Sohnes zum Vater tritt die ſubſtantielle Identität hervor; bei dem Geiſt

In den zuletzt angeführten Stellen zeigt sich auch das Bestreben in der trinitarischen Selbstvermittelung Gottes auch das Princip seiner Selbstmittheilung an die Welt aufzuzeigen.

Dies findet Melanchthon in dem biblischen Begriff des λόγος vorgebildet. 23, 217: Vocatur λόγος, verbum mentis, quia cogitatione nascitur et est imago patris. 14, 1050: Est verbum, quo repraesentatur aliquid, tota substantia patris in eo relucet; aber ebenso 15, 10: Ut ostendatur, quod ex mente prodierit totum in se ostendens genitorem, persona sonans et loquens cum patribus. Der Sohn ist also der, in dem der Vater ebenso sich selbst als der Welt offenbar wird, oder er ist λόγος respectu Patris und respectu nostri (23, 515; 24, 74). Noch näher rückt die Idee des Sohnes mit der Weltidee zusammen, wenn es im Johannes-Commentar von 1523 heißt: Omnis consideratio potentiae patris hoc ipsum verbum est, ideo per verbum tanquam per consilium patris omnia creantur, in verbo omnia consistunt (14, 1050).

Aehnlich 23, 384: Pater creat per verbum, in quo lucet opus totius opificii. 7, 1124: Im ewigen Leben werden wir im Sohn die Ideen und Ursachen des Weltgebäudes erkennen.

Das mag etwa heißen: Die Gotteskraft, die Gott nach ihrer ganzen Fülle im Sohn schaut, wird — in einzelnen Strahlen (23, 385) — der Creatur mitgetheilt. Er ist als persönliche Einheit dasselbe, was die Welt als Vielheit ist, nämlich die Offenbarung Gottes. Deutlicher wird der Gedanke unter dem teleologischen Gesichtspunkt. 23, 359: Dicitur λόγος, quia per eum dixit Pater decretum de toto ordine creationis et reparationis hominum (8, 253). Der Geist seinerseits ist das Princip der Liebe und des Lebens, wie in Gott so auch von ihm ausgehend in der Creatur. 23, 360: Spiritus sanctus est substantialis amor et laetitia coaeterna inter Patrem et Filium; et nobis sic quidem manifestata est, quod mittatur in corda credentium,

---

das Willensmäßige. 24, 746: Potentia volens habet motus suos seu agitationes quales sunt in laetitia, amore. So ist der heilige Geist als amor substantialis instar motus in Gott und in den Gläubigen (24, 748).

ut tales motus, amorem et laetitiam acquiescentem in Deo in eis accendat; qualis est ipse (24, 73).

So bewährt ſich auch hinſichtlich des Myſteriums der Trinität der Grundgedanke von Melanchthons Theologie, daß das Weſen Gottes als ethiſches in ſeinem ethiſchen, heilsmäßigen Wirken offenbar werde. Die praktiſche Haltung der erſten Ausgabe der Loci iſt auch in der letzten noch bewahrt. 21, 608: Quaeramus Deum patefactum, cogitemus, quem Deum invocemus ubi et cur se Deus patefecerit. 612: Quare de Deo cogitantes sive in docendo sive in invocando Baptismi doctrinam et testimonium nobis proponamus, nec tantum de numero speculemur, sed de caussis, cur Filius missus sit, de promissione reconciliationis, de gubernatione sanctorum, qui a Christo defenduntur et spiritu sancto mirabiliter vivificantur.

III.

Chriſtologie.

1. a) Was für die lutheriſche Chriſtologie das Entſcheidende wurde, das iſt auch für Melanchthon zuerſt beſtimmend geweſen, das Streben nämlich, im Intereſſe der Gegenwart Chriſti im Abendmahl der empiriſchen Beſchränktheit entgegenzutreten, welche für die Anſchauung von dem Erlöſer, zunächſt als erhöhtem, in der zwingliſchen inclusio localis in coelo zu liegen ſchien. So ſchreibt er an Gerbelius (C. R. 1, 974 a. 1528) über Zwingli und Oekolampad: Videntur mihi ex Theologis paulatim fieri *ματαιολόγοι*. Video enim eos plane ad rationem revocare dogmata Christi et philosophari. Ipsi sic pingunt Christum, certo aliquo loco sedentem, sicut Homerus Jovem suum convivantem apud Aethiopas. Und an Oekolampad (1, 1049): „Es iſt eine des Chriſten unwürdige Meinung, daß Chriſtus einen gewiſſen Theil des Himmels alſo einnehme, daß er darin gleichſam in einem Gefängniß eingeſchloſſen ſitze.“ Wenn dem entgegengehalten würde, daß Chriſtus ja als Logos allgegenwärtig und nur als Menſch an den Ort gebunden ſei, ſo erwiedert Melanchthon, „daß es nicht nöthig ſei, die Gottheit von der Menſchheit loszureißen“ (ibid.).

Dieſem Intereſſe der realen Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſto geben namentlich die Scholien zum Coloſſerbrief von 1529 in ganz lutheriſcher Weiſe derart Ausdruck, daß die Mittheilung des Göttlichen an das Menſchliche in Chriſto abſolut und ſchon mit der Menſchwerdung vollendet erſcheint; vgl. zu Col. 2, 9 (Ausg. von 1534, B. 4). Non sunt in Christo certa quaedam dona sicut in aliis sanctis, sed ipsa natura divina infudit se in carnem cum tota sua potentia, et ita se infudit, ut corporaliter ibi habitet (Joh. 1, 14). So adoptirt die Ausgabe der Loci von 1532 die altgriechiſche Redeweiſe von der Vermiſchung beider Naturen, die ſich wie Feuer und Eiſen durchdringen (21, 264).

b) Während aber dieſes Intereſſe an der realen, unſeres Erachtens auch an der leiblichen Gegenwart Chriſti im Abendmahl bei Melanchthon auch fernerhin rege bleibt, macht ſich doch gleichzeitig mit ſeiner ſonſtigen Verſelbſtſtändigung gegenüber von Luther auch ein ſelbſtſtändiges chriſtologiſches Intereſſe bei Melanchthon geltend, das ihm durch Luthers Abendmahlslehre oder wenigſtens durch die in weiten Kreiſen herrſchende Auffaſſung derſelben verletzt ſchien, das Intereſſe an der ethiſchen Lebenswahrheit des Erlöſers. Es iſt zunächſt im Gegenſatz gegen die myſtiſch-theoſophiſchen Bildungen in der Chriſtologie geſagt, iſt aber doch für die ganze Anſchauung Melanchthons in dieſem Lehrſtück charakteriſtiſch, wenn es (C. R. 7, 582) heißt: „Der Sohn Gottes, den wir anbeten, iſt keine Einbildung, keine platoniſche Idee, ſondern der lebendige, weiſe, gerechte, wohlthätige Hüter ſeiner Gemeinde.“ Vgl. über den idealen Chriſtus des Theobald Thamer 8, 56. 58.

Dieſes Ethiſche, Willensmäßige im Weſen Chriſti ſchien nun durch jene maſſiven Ausdrücke Luthers über das Abendmahl nicht gewahrt, daß der Leib Chriſti mit dem Brod ausgetheilt, mit den Zähnen zerbiſſen und gegeſſen werde*). Das ſchien ihm ein Materialismus, da Chriſtus wie eine lebloſe Sache, nicht als freihandelnde Perſönlichkeit angeſehen werde. Darauf bezieht ſich die bekannte Aeußerung an Veit Dietrich von 1543: Miror tot

*) Luthers Briefe, de Wette IV, 569.

seculis homines doctos non cogitasse discrimen inter agens liberum et rem inanimatam. Christus tanquam agens liberum adest actioni institutae. (5, 208.) Denſelben unethiſchen Naturalismus fand nun Melanchthon in der chriſtologiſchen Hilfshypotheſe, wodurch die lutheriſche Abendmahlslehre geſtützt werden ſollte, in der Ubiquitätslehre, namentlich wie ſie von Lutheranern gleich Weſtphal aufgefaßt wurde, daß der Leib Chriſti ſei an allen Orten, in Stein und Holz (9, 470).

Gegen ſolche Anſchauungen, welche an die Stelle eines lebendigen Erlöſers eine in das phyſiſche Univerſum zerfloſſene Naturſubſtanz ſetzten, wendet ſich Melanchthon in dem bekannten Gutachten im oſiandriſtiſchen Streit.

2. Dieſes Intereſſe für die ethiſche Lebenswahrheit des Erlöſers wird nun für die dogmatiſche Conſtruktion der Chriſtologie, aber auch für die Auffaſſung der evangeliſchen Geſchichte in hohem Grade beherrſchend.

a) Es zeigt ſich dies in Wiederaufnahme der ſcholaſtiſchen Doktrin von der Idiomencommunikation als einer bloß formalen, verbalen. Wir haben hierüber geradezu entgegengeſetzte Aeußerungen des Reformators, ein charakteriſtiſches Symptom für die Wandelung ſeiner chriſtologiſchen Anſichten. Noch 1533 tadelt er den Urheber der ſcholaſtiſchen Chriſtologie (Johannes von Damaskus?) „wegen ſeiner Zertrennung der beiden Naturen in Chriſto; man müſſe feſthalten, daß der natürliche Sohn Gottes erniedrigt ſei“ (2, 660).

Auch die Loci von 1532 bezweifeln, „ob die Idiomencommunikation die Erniedrigung des Sohnes Gottes genügend erkläre“ (21, 266).

Dagegen ſchon die Loci von 1535 bezeichnen dieſe Doktrin als nothwendig. 21, 363: Si objicitur naturam divinam non pati, non mori, Christum autem mortuum esse, vulgaris solutio est et necessaria, cum duae naturae sint in Christo, quaedam propria uni naturae sunt, quae tamen non impediunt, quominus adsit altera natura. Hinc extitit regula de communicatione idiomatum; est figura sermonis, qua proprietas alteri naturae conveniens tribuitur toti personae. Und in den Responsiones adv. art. Bavaricae inquisitionis wird die Leichtfertigkeit

derer getadelt, welche eine doppelte Idiomencommunikation erdichten, eine dialektische und eine physische, welch letztere eine Vermengung der Naturen sei. Opp. ed. Witeb. 1, 387.

Am präcisesten ist diese Lehre von der formalen Idiomencommunikation vorgetragen im Examen Ordinandorum, freilich in ganz scholastischer Weise (23, 5 sqq.). Ihre Voraussetzung ist der Begriff der Menschwerdung. Diese besteht in der Annahme der Menschennatur, die an sich unpersönlich gedacht ist, durch die Logoshypostase. Talis est assumtio, ut huic personae soli, quae est λόγος, haec massa humanae naturae sit unita unione hypostatica i. e. ut sit unum ὑφιστάμενον λόγος sustentans hanc massam et ipsa massa naturae humanae. 23, 369: Ut massa illa non esset, nisi assumta esset. Es sind also in Christo, der aus der Jungfrau geboren ist, zwei Naturen, die göttliche und menschliche, vereinigt, aber so, daß jede ihre Eigenschaften behält. Aber vermöge der persönlichen Einheit beider kann, was einer Natur zukommt, von der gottmenschlichen Person ausgesagt werden. Est autem communicatio idiomatum praedicatio, in qua proprietas uni naturae tribuitur personae in concreto. So scheint nun freilich, was zum Erlösungswerk unerläßlich gehört, eine bloße forma loquendi (21, 364) zu werden, nicht bloß: Gott hat gelitten, Gott ist gestorben — diese Redeweise wird 8, 23 verworfen —, sondern auch: Christus ist gestorben, Christus ist unsterblich (23, 90. 343), der Sohn Gottes ist der Erlöser (21, 627). Aber durch diese bloß formale Idiomencommunikation ist doch der inhaltlichen Gestaltung des Christusbildes weniger präjudicirt, als es den Anschein hat, denn, nach Dorners treffender Bemerkung*), die so nur durch Redefigur übertragbaren idiomata sind Zustände oder opera, keine als realen Kräfte gedachten Eigenschaften. So ist durch die Idiomencommunikation eine Verklärung der menschlichen Natur durch Mittheilung göttlicher Kräfte nicht ausgeschlossen. S. Ex. ord. 23, 6: Propria sunt humanae naturae pati, vulnerari, mori; propria autem divinae naturae non posse lacerari aut mori (23, 371). Doch ist es immerhin ein recht mittelalterlich monophysitisches Christus-

*) Christologie II, 614.

bild, wenn es im Hinblick auf die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes heißt: Hic Christus fuit ante Abraham secundum divinam naturam, ac nunc idem est subsistens, seu eadem persona, quanquam natura humana assumpta est. (Auch in der Postille wird die Christologie öfters recht scholastisch abgehandelt, z. B. 24, 132.)

Aber schon innerhalb des dogmatischen Schemas dieser abstrakten Zweinaturenlehre regt sich bei Melanchthon doch das ächt protestantische Interesse, in der evangelischen Geschichte das Bild des historischen Christus in seiner menschlichen Entwickelung und Leidensfähigkeit aufzufassen. Er macht Ernst mit der These, welche die Loci aufstellen, daß der Sohn Gottes eine vollständige unverdorbene Menschennatur angenommen, mit allen Kräften und Trieben, die dieser Natur eignen, nur daß sie in richtiger Ordnung stünden, eine zwar nicht sündenbefleckte, aber doch schwache, leidensfähige Menschennatur (21, 628; 23, 346; 24, 77). Der Heiland hungert, dürstet, freut sich, zürnt, trauert, weint, ist bis zum Tode betrübt. So ist namentlich die Postille reich an Hervorhebung ächt menschlicher Züge im Lebensbild Christi. So wird der 12jährige Jesus beschrieben als ein gar schöner, reichbegabter Jüngling, den die „Menschendiebe" in Jerusalem wohl hätten stehlen können. Er hat bei seiner Mutter lesen lernen (24, 271); er hat in Kenntnissen und Tugenden wachsen müssen, er hat schreiben und lesen lernen, denn das wäre eine phantastische Meinung, daß er alles schon vorher gewußt habe (25, 944. 945. 495). Er hat nach seiner Menschheit den Tag des Gerichtes nicht gewußt (1, 202; 8, 91).

In der Versuchungsgeschichte sieht Melanchthon freilich in erster Linie den Sieg „des Sohnes Gottes über den Teufel", aber daneben doch einen Beweis, daß Gott die infirma massa hominum angenommen habe (24, 449), und so ist Christus auch in der Versuchung vorbildlich für uns (24, 464; 14, 557). So hat auch das ganze Leiden Christi eine vorbildliche Seite. 24, 622: Christus war gehorsam in seinen Leiden, so sollen auch wir in unseren Drangsalen dem Willen Gottes gehorsam sein (24, 657) und Geduld haben (14, 1011; 14, 243), demüthig sein, wie der Sohn Gottes unter unserer Sündenlast ausgestreckt zu den Füßen

des Vaters liegt (25, 344f.). So wird auch für den erhöhten Christus die menschliche Umschriebenheit festgehalten.

Wenn es Joh. 3, 13 vom historischen Christus heißt, der Menschensohn ist im Himmel, so ist das per commun. Idiom. vom Logos zu verstehen, aber in der Himmelfahrt steigt er körperlich und physisch an einen himmlischen Ort empor. 25, 861: Ascensio fuit visibilis et corporalis, et semper ita scripsit tota antiquitas, Christum corporali locatione in aliquo loco esse, ubicunque vult; quia hic non fingendae sunt allegoriae. Freilich steht gleich daneben, daß diese Person, welche Gott und Mensch ist, über alle Engel erhaben ist, daß der Mensch Jesus Christus unbegreiflich für alle Creaturen in gleicher Gewalt mit dem ewigen Vater regiert (24, 860; 7, 882; 15, 1240).

b) Wenn so von Melanchthon das ächt Menschliche in Christo in einer Weise hervorgehoben wird, wie dies später nur von der reformirten Christologie geschieht, so geht er doch, und das ist in den seitherigen Darstellungen seiner Christologie und Abendmahlslehre übersehen worden, über den reformirten Standpunkt in demselben Grade hinaus, als die abstrakte Idee der Prädestination bei ihm vor dem concreten Erlösungswerk zurücktritt. Der Schwerpunkt des Systems fällt so doch in die Christologie; Person und Werk des Erlösers müssen absoluten Charakter behalten und können nicht zu causae mediae endlicher Natur herabsinken. So ist es doch nicht bloß ein Geständniß unfertiger theologischer Reflexion, wenn Melanchthon sich freut, die Vereinigung beider Naturen in Christo im Himmel zu schauen (10, 181; 9, 1098). Denn diese Einigung des Göttlichen und Menschlichen, die Menschwerdung Gottes ist ihm der absolute Weltzweck, der dem göttlichen Walten in Schöpfung und Erlösung zu Grunde liegt. 15, 1241 zu Col. 1, 15: Omnia in ipsum condita sunt, hoc est, hic filius est causa finalis, quare Deus omnia condiderit. Quia haec copulatio divinae et humanae naturae est summum opus Dei. (15, 1239.)

Es wird ein stehender dogmatischer Locus bei Melanchthon de causis impulsivis et finalibus, quare Mediator sit Deus et homo (23, 339; 24, 569. 77). Dabei erhält die Person des Gottmenschen ihre Beziehung zunächst zur Sünde und Erlösung.

Der göttlichen Gerechtigkeit mußte durch einen Menschen Genugthuung geleistet werden, dieser mußte aber auch Gott sein, damit für die unendliche Schuld der Sünde eine Sühne von unendlichem Werth geleistet würde, und weil kein Geschöpf den Zorn Gottes tragen, den Tod überwinden, Gerechtigkeit und ewiges Leben wieder bringen konnte (23, 339; 7, 667; 24, 78). In der Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist an sich schon die Erlösung begründet, die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes. Congruebat Filium assumere humanam naturam, ut haec persona, quae est substantialis imago Patris, restitueret imaginem Dei in nobis (23, 370; 24, 77). Auch der Gottmensch also, nicht bloß der Logos ist das Ebenbild Gottes, denn der Vater würde nicht erkannt, wenn er nicht in der Person des Erlösers seinen Heilswillen kundgegeben hätte (23, 361), weil man nur in Christo Gott schauen kann (21, 351). Erst in der Menschwerdung ist Gottes Liebesoffenbarung als Selbstmittheilung vollendet. 23, 385: Ideo dicit in Filium omnia condita esse, i. e. ad hunc finem, ut conspiciatur hoc mirandum opus Dei, in quo sic communicavit humanae naturae suam bonitatem, ut etiam unione hypostatica Filius assumserit humanam naturam. Darum ist die Menschwerdung Gottes auch abgesehen von der Sünde eine Nothwendigkeit in Gottes Rathschluß. Christus missus fuisset, etiamsi homo non esset lapsus, quia propter hunc filium Deus condidit aeternam ecclesiam. (Cons. lat. 2, 369. Opp. ed. Witeb. 2, 313 sq. 232. 242; 1, 149. 160. C. R. 14, 338.)

Diese Idee des Gottmenschen, die so für Melanchthon zum Zielpunkt der ganzen religiösen Weltanschauung wird, erhält nun doch auch in der dogmatischen Ausführung in mehreren Punkten in seinen spätesten Schriften einen volleren Ausdruck, wodurch der Dualismus der zwei Naturenlehren überwunden wird. Veranlassung geben dogmatische Heterodoxien des Reformationszeitalters, welche eigentlich nur eine Consequenz dessen zu sein schienen, was Melanchthon in seiner Christologie selbst in den Vordergrund gestellt hatte, nämlich daß die beiden Naturen und ihre Eigenschaften und Zustände unvermischt bleiben müssen.

Die eine dieser Heterodoxien, welche auf die melanchthonische

Christologie ebenso fortbildend wirkten, wie der Osiandrismus auf die Rechtfertigungslehre, war die Lehre des Stancarus, daß Christus nur nach seiner menschlichen Natur gelitten habe und Mittler sei. Dies schien dem Satz Melanchthons zu entsprechen, daß es nur per comm. idiom. gesagt werden könne: Gott hat gelitten (22, 105; 8, 23). Melanchthon hatte aber dieser Consequenz schon früher dadurch vorgebeugt, daß er mit Irenäus während des Leidens der menschlichen Natur in Christo ein Ruhen des Logos annahm. Dahin verstand er die Selbsterniedrigung des Sohnes Gottes (Phil. 2): non est usus sua potentia, suis donis, sua gloria, non exseruit suas vires. Loci von 1535 (21, 363; 21, 266). Nun spricht er es gegen Stancarus bestimmt aus (8, 17): „Ich kann nicht verstehen, wozu die göttliche Natur in Christo ist, wenn sie nicht ins Mittleramt gehört." Dies wird in der Abhandlung de controversiis Stancari näher ausgeführt (23, 89 ff.). Mittler, Erlöser, Hoheprieſter, König ist nicht die menschliche Natur, sondern die Person des Gottmenschen, die in beiden Naturen thätig ist, wie sie nicht Mittler wäre, wenn sie nicht an beiden Theil hätte (S. 94). 24, 131. Die mittlerische Thätigkeit des Logos fand schon vor der Menschwerdung statt, da er auf besondere Weise mit den Vätern war, dann was das Erlösungswerk des Gottmenschen betrifft, in der Besiegung der Sünde und des Todes, in Spendung des Lebens und der ewigen Gerechtigkeit (S. 98). Aber auch ins Leiden wird das Göttliche in Christo hereingezogen. Die menschliche Natur hätte ja die Größe des göttlichen Zornes nicht sehen, noch ertragen können. Der allmächtige Sohn Gottes hat diesen großen Zorn Gottes auf sich geladen aus Liebe (22, 104; 23, 339. 370), er ehrt aus freiem Willen den Vater und ist ihm gehorsam (23, 97). Das ist eine so tiefe Demuth, daß sie keine Creatur ergründen kann (22, 102). 23, 227: Divina natura non est quidem lacerata aut mortua, sed fuit obediens Patri, quievit, cessit irae aeterni Patris. Davon ist Phil. 2 zu verstehen. Die exinanitio begann mit der Menschwerdung*). Als Annahme einer

*) 24, 49: Exinanivit se i. e. assumpsit naturam humanam et in hac similis fuit servo carenti. Dagegen verwahrt sich Melanchthon gegen

sterblichen, schwachen Natur wird aber doch auch auf diese Mitbetheiligung des Logos am Versöhnungsleiden bezogen (21, 626). 23, 227: I. e. humiliavit se induens cum humana natura mortalitatem, non exseruit suam potentiam *) (24, 49). So erhält der Satz eine tiefere Bedeutung, congruunt voluntates divina et humana in deprecatione (23, 97). Es bleibt bei den zwei Willen und bei der Coexistenz der zwei Naturen**). Aber das Versöhnende sucht Melanchthon nicht in diesen zwei Naturen in abstraktem Fürsichsein, sondern in der einheitlichen, persönlichen Willensbethätigung des Gottmenschen. Es ist ein sichtliches Hinausstreben über den Dualismus der Naturen zur Einheit des gottmenschlichen Personlebens, wenn es (23, 94) heißt: Ostendunt officia summi sacerdotis et Mediatoris, non tantum intelligi naturam humanam, sed personam, quae est Deus et homo, habentem actiones in utraque natura (s. 24, 131).

Diesem Hereinziehen des Göttlichen ins Leiden entspricht die Erhebung der Menschennatur in Christo zu göttlicher Herrlichkeit in der Anbetung auch des Gottmenschen.

Diese war zu vertheidigen gegen die Lehre des Jesuiten Canisius, daß Christus nicht als Mittler angebetet werden könne, sondern nur als Gott und Spender des Guten (8, 796. 845). Hier vertritt nun Melanchthon (im Unterschied von den Reformirten) entschieden die lutherische Anschauung, daß Christus auch als Mensch anzubeten sei. 24, 133: Una adoratione invocandum esse Christum Deum et hominem; nec alia peti tantum a divina natura, alia tantum ab humana (s. 23, 96).

Eine gewisse Realisirung der so von der göttlichen und menschlichen Seite erstrebten gottmenschlichen Personeinheit können

---

den Gedanken einer Verwandlung des Logos in ein menschliches Wesen (24, 129).

*) S. auch 23, 228: Agnoscent misericordiam in filio Dei, qui etsi natura Deus est, tamen se abjecit ac prostratus coram aeterno Patre pro universa Ecclesia sua fuit intercessor. Das geht über die Idiomen-Communication hinaus.

**) Das hätte Schmidt (Leben Melanchthons S. 567) nicht leugnen sollen. S. 23, 227: Etsi unitae sunt duae naturae, ut sint una natura, tamen naturae retinuerunt suas proprietates.

wir finden in Andeutungen, die auf eine ſucceſſive, nicht mit einemmale (in ihren Wirkungen wenigſtens) fertige Selbſtmittheilung des Logos an die menſchliche Natur und auf den Unterſchied des Standes der Erniedrigung und Erhöhung hinweiſen. S. 8, 91: Etiamsi fulsit divinitas in natura humana, tamen aliter fulsit in infirmitate assumpta, aliter in grandiori aetate, aliter in passione, aliter in laetitia. Aehnlich 14, 203: Quomodo proficit Filius Dei? Respondeo: in omnibus sanctis dona fiunt illustriores et exercitatiores usu. Die Ständelehre iſt bei Melanchthon noch nicht dogmatiſch abgegrenzt, vielleicht kommt hiedurch der ihr zu Grunde liegende bibliſche Gedanke am vollſten zu ſeinem Recht. Als Subjekt der Erniedrigung und Erhöhung erſcheint die Perſon des Gottmenſchen, der, wie oben bemerkt, nach ſeiner göttlichen Seite in die Erniedrigung eingeht durch Annahme einer ſchwachen Menſchennatur und Nichtgebrauch ſeiner göttlichen Macht, aber nach vollbrachtem Erlöſungswerk in ſeiner perſönlichen Stellung eine Erhöhung erfährt, mit der für die menſchliche Natur Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit gegeben iſt. Fuit certum tempus humiliationis Christi quando debuit esse victima; et quia obedit Patri in illa humiliatione, ideo exaltatur et glorificatur deinde (24, 843). In statu glorificationis deposuit infirmitatem, tamen naturam ipsam humanam, essentiam et proprietates essentiales omnes in tota aeternitate retinet (24, 123).

Dieſe Erhöhung beginnt ſchon mit der Höllenfahrt. Auch im Aepinſchen Streit nämlich tritt Melanchthon, obwohl er davor warnt, über dasjenige zu grübeln, was uns nicht deutlich geoffenbart iſt, auf die Seite der ſpäter lutheriſch genannten Anſchauung. Schon 1531 ſchreibt er an Spalatin, das Wahrſcheinlichſte ſei, Chriſtus habe in der Hölle das Evangelium denen gepredigt, welche nach ſeiner Auferſtehung aus ihren Gräbern ſtiegen, und die ſchon zu ihren Lebzeiten eine Ahnung vom Reich Gottes hätten (2, 490); ſpäter accommodirte er ſich der Vorſtellung Luthers, Chriſtus ſei, während ſein Leib im Grabe lag, in die Hölle gefahren, um die Teufel zu überwinden, wandte das aber ethiſch, er habe zugleich in der Unterwelt ſein Evangelium verkündigt, edle Geiſter, wie Scipio, Fabius, bekehrt und ſo „auf

eigenthümliche Weise die Macht des Teufels gebrochen" (5, 58; 7, 666; 24, 742).

Die Auferstehung Christi denkt sich Melanchthon natürlich als leibliche; er findet gerade darin ihr dogmatisches Moment, daß ohne sie der Sieg des Weibessohnes über den Tod (Gen. 3) nicht vollendet wäre (24, 684); die Auferstehung ist nichts Müssiges, oder bloß der Eingang in die Seligkeit, sondern der Antritt seiner Königsherrschaft, dadurch er für uns der Herzog der Seligkeit wird (24, 693). Schon mit der Auferstehung hatte Christus auch nach seiner menschlichen Natur eine viel größere Seligkeit als alle Creatur. Wenn er doch in sichtbarer Gestalt gen Himmel fuhr, so sollte dadurch einmal der Meinung vorgebeugt werden, als sei er verschwunden wie ein Gespenst, die Jünger sollten wissen, wohin er gegangen, aber ebendamit auch belehrt werden, daß jetzt dieser sichtbare Verkehr ein Ende habe, und jetzt der Glaube an seine Königsherrschaft zur Rechten des Vaters an die Stelle trete (24, 860). Für dieses allmächtige Wirken des Gottessohnes ist die Menschennatur im Stand der Erhöhung das adäquate Organ.

Das betont die Erklärung des Colosserbriefes noch in der letzten Ausgabe (15, 1242): Filius Dei efficax est in hac assumta natura, quae antecellit omnibus creaturis, depellit diabolos. Das Göttliche ist im Menschlichen nun ganz, nicht als abstrakte Eigenschaft, aber der Wirkung nach: Omnis plenitudo divinitatis habitat in Christo corporaliter, videlicet quoad dona seu proprietates efficaces. In angelis et hominibus sunt particularia dona, non est omnipotentia, non est infinita sapientia et justicia, sed haec plenitudo filii est, qui personaliter habitat in natura assumta (15, 1226).

B. Kosmologie.

I.

Auch in der Lehre von der Schöpfung und Regierung der Welt zeigt sich als Eigenthümlichkeit Melanchthons, worauf schon

in der Lehre von Gnade und Freiheit hingewiesen ist, die Hervorhebung des Moments der Freiheit und zugleich des Zweckvollen im Walten Gottes und der endlichen Ursachen. Trägt das Weltbild des calvinischen Determinismus das Gepräge strenger, fast mechanischer Nothwendigkeit, so schwebt dem Melanchthon die Idee eines mannigfaltig gegliederten, innerlich lebendigen Universums vor, in dem auch der Freiheit Raum, fast auf Kosten des allgemeinen Weltzusammenhanges zuviel Raum gegönnt ist, so jedoch, daß der höchste in seiner Freiheit ewig zweckvolle Wille über „das Gewimmel der endlichen Ursachen und Willen" lenkend und einigend Herr bleibt.

In der Physik, aus der wir für die Kosmologie Melanchthons viel mehr erfahren, als aus den Loci, stellt Melanchthon folgenden Begriff der Welt auf: Compages coelestium et inferiorum corporum arte distributorum continens animantia et alias naturas quae in singulis partibus procreantur aut existunt (13, 213). Der griechische und lateinische Name weist hier auf die wunderbare Schönheit und Zweckmäßigkeit des Weltganzen, vermöge deren es sich darstellt als ein pulcherrimum theatrum, ornatum specie, figura, harmonia motuum, efficacia virium, *συμπάθεια* et ordine distributum, ut illustre testimonium sit de deo opifice (7, 472). In dieser zweckmäßigen Gestaltung trägt die Welt das unverkennbarste Gepräge ihres Ursprungs durch göttliche Weisheit, durch eine mens architectatrix totius hujus operis, z. B. 13, 191. Das Dasein Gottes und die Thatsache der Weltschöpfung durch Gott begründet Melanchthon in aristotelischer Weise durch den kosmologischen, mit Vorliebe aber und in verschiedenen Variationen durch den teleologischen Beweis: Tota rerum universitas existimetur esse Sacramentum quoddam, videlicet testimonium, quod sit Deus, quod sit sapiens, bonus, justus (21, 369). S. hierüber unten das philosophische Element in der melanchthonischen Theologie. Dieser schöpferische Geist ist aber nicht als eine Weltseele oder Entelechie zu denken, dies wäre eine Vermengung des Schöpfers mit dem Geschöpf (7, 885; 23, 386) sondern der primus motor ist der persönliche, freihandelnde Gott (13, 375). So ist die Schöpfung ein freier Willensakt Gottes, der zu seiner Voraus-

ſetzung keine prima materia hat: Dicente seu jubente Deo res exortae, non ex materia priore extructae sunt (21, 638). Die Schöpfung iſt fabricatio rerum aliarum quae sunt extra essentiam Dei, ex nihilo (23, 238). Der Grundſatz ex nihilo nihil fit gilt nur für die geſchaffene Natur, nicht aber für das Verhältniß des Geſchaffenen zur erſten Urſache. Von dieſer iſt auch die Materie ſchlechthin geſetzt, alſo von ihr nicht bloß geformt, ſondern ausgefloſſen als einem unendlichen Quell der Kraft (Phys. 13, 376). Ebenſo wird bewieſen, daß die Welt in der Zeit oder mit der Zeit geſchaffen ſei. Dies wird erſtlich mit der Auktorität der Schrift begründet, und darauf hin poſitiv behauptet, daß, ſo ſehr es gegen den Augenſchein ſein möge, die Welt (a. 1545) 5507 Jahre alt ſei (13, 221). Es wird aber doch auch ein philoſophiſcher Beweis verſucht. Die Welt kann nicht unendlich ſein, ſonſt wäre ſie Gott *). Es darf einen nicht beirren, daß einer göttlichen Schöpfung eine unendliche leere Zeitreihe vorangegangen wäre, denn da die Zeit nichts iſt als das Maß der Bewegung, ſo hat ſie ſelbſt erſt mit dem erſten Beweglichen begonnen (13, 378). Auch vom Gottesbegriff aus iſt „die Ewigkeit der Welt“ nicht zu begründen. Sagt man: die erſte Urſache kann nie müſſig ſein, ſo gilt das nicht von freihandelnden Weſen, dieſe können ihre Thätigkeit ſuspendiren. Uebrigens iſt Gott ohne Welt nicht einſam, denn die Schrift belehrt uns über den Verkehr der Liebe und Weisheit, der von Ewigkeit zwiſchen dem Vater, Sohn und Geiſt beſteht (13, 377).

Tritt im Bisherigen der Unterſchied zwiſchen Gott und Welt hervor mit eigenthümlicher Betonung des Freien in Gottes Schöpferthätigkeit, ſo gibt der Zweckbegriff die innere Vermittelung zwiſchen Gott und Welt. Zweck der Weltſchöpfung iſt die Offenbarung Gottes (21, 637) d. h. die Mittheilung ſeiner Güte und Weisheit an alle die vernünftigen Geſchöpfe, deren Wohnſtätte die Welt ſein ſollte (23, 241. 385). Dieſe Mittheilung, d. h. Schöpfung und Erhaltung, iſt aber vermittelt durch den Sohn, in dem als dem ſubſtantiellen Ebenbild des Vaters alle Offen-

*) Ebenſo gibt es nur eine Welt; gegen die Pluralität der Welten ſpricht die Thatſache, daß Chriſtus auf Erden gelitten hat (13, 221; 25, 911).

barung Gottes vermittelt ist. Dieser speculative Gedanke ist in den dogmatischen Schriften Melanchthons nicht herausgearbeitet, es heißt da nur mit den Worten der Schrift, daß alles durch den Sohn und Nichts ohne ihn geschaffen sei (21, 638; 23, 239. 384).

Dagegen heißt es im Commentar zu Joh. 1, 3: Ut filius Dei est imago aeterni patris, ita in eo vita patris resplendet, per ipsum vita est condita, lucente decreto in filio (15, 15 sq.)

Der heilige Geist aber hegt und bewegt alle Creatur (23, 384). Er ist das der Creatur, insonderheit der vernünftigen, sich mittheilende göttliche Leben (23, 385). So ist die Schöpfung wie die Erhaltung ein gemeinsames Werk des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes (23, 384. 241). Es verwirklicht sich in ihr der Rathschluß — communis deliberatio — der Trinität, daß die Creatur in ihrem Haupt, dem Menschen nach dem Bilde Gottes, das da ist der Sohn, gestaltet und nach dem Sündenfall wiederhergestellt wird (15, 16).

Gemäß diesem Rathschluß (23, 386) wirkt und waltet denn Gott auch in der Erhaltung und Regierung der Welt. Es ist eine thörichte Einbildung, Gott habe sich nach der Schöpfung zurückgezogen, wie ein Schiffsbauer von seinem Werke, wenn es fertig ist, und die Welt sich selbst überlassen. Vielmehr ist Gott der Creatur immerdar gegenwärtig, erhält sie in Kraft und Wesen, theilt ihr Leben und Fruchtbarkeit mit (21, 639). Dies ist die actio Dei generalis seu praesentia universalis (23, 387. 241). Auch in ihr verhält sich Gott als freihandelndes Wesen. Gott ist — dieser Satz kehrt bei Melanchthon sehr oft wieder — in seiner erhaltenden Thätigkeit nicht so an die causae secundae gebunden, daß er nicht anders handeln könnte, als nach dem Wirkungszug derselben, non posse aliter agere, quam cient causae secundae (23, 387)*), er lenkt sie auch, indem er dieselben, je nachdem seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit es erfordert, steigert oder aufhält (21, 639; 23, 241). Der stoische Determinismus — fatum Stoicorum — macht, während er die kräftigste Vertheidigung der Vorsehung zu sein vorgibt, dieselbe eigentlich überflüssig, indem sie ihm sich aufhebt in den nothwen-

*) Siehe die Lehre von Gnade und Freiheit.

digen Zusammenhang der endlichen Ursachen (13, 206), sodaß von diesem Standpunkt das Gebet als überflüssig erscheint (23, 242), oder nur als Dankgebet noch Berechtigung hätte (23, 388). Ohne diese Freiheit im Walten Gottes gäbe es auch keine Freiheit der geschaffenen Geister (13, 207). Der Weltverlauf ist also nicht ein Alleinwirken der ersten Ursache, oder der Mechanismus der Naturursachen, sondern ein freies Zusammenwirken des Schöpfers und der geschöpflichen Ursachen, deren Ordnung Gott erhält, aber auch nach seinen höhern Zwecken modificirt. 23, 243; 23, 390 sqq.; 16, 193 sqq.; 21, 643 sqq.

So ist für die melanchthonische Theologie wirklich eine doppelte Betrachtung dieses Weltverlaufes möglich, von Seiten der endlichen und von Seiten der ersten Ursache, vom physikalischen und vom providentiellen Standpunkt. Wir erhalten so bei Melanchthon mehr als bei allen andern Reformatoren ein ausgeführtes Weltbild in religiöser Beleuchtung, das freilich das Colorit des 16. Jahrhunderts stark genug verräth.

II.

Die Welt ist endlich; andernfalls, wenn sie keine bestimmte Größe hätte, so ergäbe sich die größte Verwirrung für die Ordnung der Dinge und der Wissenschaften. Und zwar hat sie, wie der Augenschein und die Bewegung der Sterne lehrt, eine runde Gestalt (Phys. 13, 215). Sie besteht aus zehn Sphären, die aus ätherischer, d. i. feuriger Materie bestehen und als concentrische Hohlkugeln zu denken sind. An jeder der sieben ersten Sphären befindet sich ein Stern, eine leuchtende Kugel, der Erde zunächst der Mond, dann Mercur, Venus, die Sonne, Mars, Jupiter, Saturn, die achte Sphäre ist der Fixsternhimmel; diese acht Sphären drehen sich täglich in ungeheurer Geschwindigkeit von Ost nach West um die Erde; diese steht unbeweglich im Mittelpunkt des Weltgebäudes. Melanchthon kennt die gegentheilige Ansicht des Copernikus und weiß, daß schon der Samier Aristarch dieselbe gehabt habe, sagt aber scharf genug über sie Phys. 13, 216: Etsi autem artifices acuti multa exercendorum ingeniorum causa quaerunt, tamen adseverare palam absurdas

sententias, non est honestum et nocet exemplo. Bonae mentis est veritatem a Deo monstratam reverenter amplecti et in ea acquiescere.*) Er sieht sich dann freilich genöthigt, zur Erklärung der bei der ptolemäischen Theorie übrig bleibenden Schwierigkeiten in den Himmelserscheinungen künstliche Hilfshypothesen beizuziehen; so denkt er sich über der achten Sphäre, dem Fixsternhimmel, eine neunte, deren Lage die Ekliptik entspricht, durch deren auf die achte Sphäre einwirkende Bewegung das scheinbare Vorrücken gewisser Fixsterne sich erkläre. Jenseits der neunten befindet sich eine zehnte, die ihre einfache Bewegung von Ost nach Westen allen übrigen Sphären mittheilt.

Daß die verschiedenen Himmelssphären resp. deren Sterne in einem gegenseitigen Einfluß auf einander stehen, ist ein Grunddogma der Weltanschauung Melanchthons, für das er den technischen Ausdruck fatum physicum braucht (13, 331). Einen solchen Einfluß übt auf die Erde ganz sichtbar der Mond, durch Vermehrung der Feuchtigkeit, z. B. in Ebbe und Fluth, und die Sonne, welche die Wärme vermehrt, wenn sie uns im Sommer näher kommt. Dasselbe gilt aber auch von den andern, namentlich den uns näher befindlichen Sternen, also den Planeten. Jeder hat seine eigenthümliche Wirkung, die ihm Gott verliehen, wie dem Pfeffer und der Malve (3, 118). Durch ihre verschiedene Stellung wird die Verschiedenheit der Temperamente unter den Menschen bedingt**) (De anima 13, 87). Aber auch sonst üben sie einen Einfluß auf die Neigungen und Handlungsweise der Menschen, einen contactus virtualis ohne räumliche Berührung (Phys. 13, 393. 324. 333; 2, 534). Gerade dieser Einfluß der Gestirne erklärt manche Complikation im Menschenleben, z. B. in der Liebe, der sonst unbegreiflich wäre (13, 335). Ueber diese Einflüsse der Gestirne auf das Menschenleben läßt sich wissenschaftliche Erfahrung sammeln, auf deren Grund dann z. B. aus der Stellung der Gestirne bei der Geburt eines Menschen

*) In der Dialektik wird das ptolemäische Weltsystem einfach als Auktorität aufgeführt (13, 708).

**) Ein besonders glückliches Temperament gibt die Conjunktion des Saturn und Jupiter (5, 820).

ein Schluß auf seine Handlungsweise, vorwiegende Neigungen und Schicksale gemacht werden kann. Diese physica divinatrix (μαντική) ist ebenso rationell, wie die Symptomatik, z. B. das Pulsfühlen in der Medicin (13, 336). Sie hat auch großen Nutzen; sie lehrt, wohin jeden sein Trieb führt, z. B. im Studium, welche schlimme Neigungen zu bekämpfen sind. Sie lehrt verhängnißvolle Staatsereignisse voraussehen, daß man um Linderung des Unheils beten kann (2, 817). Melanchthon verwahrt sich gegen den Vorwurf, daß er die Leute zu unerlaubter Zeichendeutung verführe (8, 337). Die doctrina de astris bestärkt den Glauben an die Vorsehung und hat Schriftgrund, denn es heißt Genes. 1, 14, daß Sonne, Mond und Sterne Zeichen sein sollen (5, 817).

So wunderlich uns diese astrologischen Theorien des sonst so helldenkenden Reformators erscheinen mögen, man sieht aus dem Obigen, sie gehen aus dem Bestreben hervor, vernünftigen Zusammenhang, vernünftige Erklärungsgründe auch da zu finden, wo der auf das terrestrische Gebiet sich beschränkende Calkül solche nicht zu finden vermag. Eine solche mißgeleitete Teleologie liegt nun auch der uns als seltsamer Aberglaube erscheinenden Werthschätzung von allerlei möglichen Vorbedeutungen zu Grund. Melanchthons Physik hat ein besonderes Capitel über prodigia und monstra, wie denn in seinen Briefen an gelehrte Freunde, selbst an gekrönte Häupter Mittheilungen über Kälber mit zwei Köpfen oder Blutbrunnen ꝛc. neben politischen Nachrichten als ganz gleichwerthig erscheinen, z. B. 7, 722. 652. Aber Melanchthon findet auch auf diesem Gebiet einen teleologischen Zusammenhang (Phys. 13, 350). Was so Uebernatürliches sich begibt, das ist nicht alles Werk des Zufalls, sondern die Natur bringt es hervor, als Vorbedeutung des Zukünftigen. Diesem Zwecke dienen erstlich die Gespenster, d. h. die Erscheinungen von Engeln und Teufeln, welche auch ihrerseits großen Einfluß auf den Menschen üben (13, 323), ferner Erscheinungen am Himmel, z. B. Cometen, glühende, aus vergifteter Materie zusammengeballte Weltkörper unterhalb der Mondesbahn, deren Auftauchen Krieg bedeutet (Suppl. 386; 13, 352), endlich die Mißgeburten in der Thier- und Pflanzenwelt. Sind sie geringfügiger Art, so kann man sie

wohl als Zufall erklären, denn es gibt einen Zufall*), es geschieht nicht alles nach zweckmäßiger Ordnung in der Natur, das hat seinen Grund in der Natur der Materie, die etwas Unbeständiges, Fließendes in ihrem Wesen hat. So ist es Zufall, wenn es in Leipzig regnet und in Nürnberg nicht; das kommt vom Zug der Wolken her, welcher keinem bestimmten Gesetz folgt (13, 208). Dann gibt es aber auffallende Mißgeburten, die in ihrem Habitus schon verrathen, daß sie etwas Zukünftiges vorbedeuten, wie jenes im Frankenland vor Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges zur Welt gekommene Kind, das ein Messer im Bauche stecken hatte und natürlich den Bürgerkrieg anzeigen sollte (13, 353).

So wunderliche Bestandtheile enthielt das Weltbild eines der größten Geister im 16. Jahrhundert! Wenn sie ihre Herkunft theils aus dem aristotelischen Naturalismus, theils aus deutschem Volksaberglauben deutlich genug verrathen, so führen sie den Reformator doch keineswegs zum Fatalismus. In der Causalreihe spielen die causae voluntariae eine bedeutende Rolle, darunter namentlich der menschliche Wille mit seiner Wahlfreiheit, die eine hauptsächliche Quelle zufälligen Geschehens in der Welt ist (13, 209; 21, 371), wie denn auch die Gestirne auf den menschlichen Willen nur eine inclinatio, keinen Zwang ausüben (2, 254), es sind nur partiales causae, denen entgegengewirkt werden kann (5, 817; 2, 817). Und über dies Gewimmel der natürlichen und freien Ursachen greift nun die Vorsehung Gottes über, rectificirend, moderirend.

Denn die Vorsehung hat (vgl. 13, 203 mit 322) eine doppelte Seite, sie begreift in sich einmal die actio generalis, kraft deren Gott die Natur und ihre Ordnung im Ganzen, wie die einzelnen Kräfte und wirkenden Ursachen in ihrem Stand und Wesen erhält; dann aber geschieht vieles, das aus dem Zusammenwirken der endlichen Ursachen nicht genügend erklärt ist, z. B. die Rettung eines Moses, eines Cyrus in zarter Jugend, was also speciell auf die göttliche Vorsehung zurückzuführen ist. Diese

*) Die Loci haben — zur Sicherung der menschlichen Freiheit — einen besonderen Abschnitt de contingentia (21, 371. 643).

läßt in einem solchen Fall eine übernatürliche Ursache, einen Engel ins Mittel treten, oder wirkt sie direkt auf die endlichen Ursachen ein, steigernd (23, 531), so in den heroici motus der weltgeschichtlichen Persönlichkeiten, die über das gewöhnliche Maß menschlicher Geisteskraft hinausgehen, also auf göttlichen Einfluß hinweisen (13, 205); aber auch mildernd, wie Gott namentlich das Wüthen des Teufels einschränkt auf Bitten der Frommen, ebenso aber auch den Einfluß der Gestirne (13, 354; 2, 817).

III.

Blicken wir noch auf die transscendente Umrahmung des melanchthonischen Weltbildes, auf die Lehre von Engeln und Teufeln und von den letzten Dingen! Erstere spielen bei Melanchthon keine so große Rolle wie bei Luther, namentlich mit dem Teufel hat er weniger zu schaffen, aber die Vorstellung ist dieselbe *).

Die Definition der (guten und bösen) Engel ist: substantia spiritualis creata (25, 580). Geister heißen sie, sofern sie nicht Fleisch und Bein haben, keinen aus den Elementen zusammengesetzten Körper (21, 557; 25, 582). Leiblichkeit überhaupt ist aber dadurch nicht ausgeschlossen. Von den guten Engeln sagt Melanchthon ausdrücklich, daß sie Personen sind, d. h. aus Seele und Leib bestehend, leuchtend wie Flammen (25, 582). Feurige, ätherische Naturen, Engel und Teufel erscheinen den Menschen, das sind die Gespenster (13, 350; 25, 594) — dahin gehört die Erscheinung, die Brutus vor der Schlacht bei Philippi hatte —, sie gehören überhaupt der räumlichen Welt an, wenn sie auch nicht wie der Mensch auf einen Ort im Raum beschränkt sind (25, 605), sondern in die Ferne wirken (S. 597). Alle Engel sind ursprünglich gut geschaffen nach dem Bilde Gottes mit gei-

*) In der Dogmatik hat diese Lehre bei Melanchthon noch kein Bürgerrecht, sie erscheint in den späteren Ausgaben der zweiten Bearbeitung der Loci, als deren Schluß unter eschatologischem Gesichtspunkt, fehlt jedoch in der dritten Bearbeitung wieder. In den populären Vorträgen der Postille verweilt aber Melanchthon mit sichtlicher Vorliebe bei diesem Gegenstand.

stigen Kräften über dem Maß des Menschlichen, aber mit Freiheit; ein Theil ist aus Hochmuth gefallen, der höchste der Engel wollte sich über den Sohn Gottes erheben und ist nun zum Satan geworden (25, 573); auch andere Engel wollten dem Sohn Gottes nicht gehorchen, „wollten Junkern sein und haben einen Riß gemacht" (25, 584). Die Sünde der bösen Engel geschah also nicht, wie bei den ersten Menschen aus Schwäche, sie ist das blasphemisch Böse (25, 584). Daneben sind sie, obwohl ursprünglich geistiger Natur, den häßlichsten Lüsten ergeben. Es ist ein Trost für den Menschen, daß das erste Böse im Satan entstund*). Jetzt brennt der Satan von schrecklichem Haß gegen Gott — sein Name diabolus kommt daher, daß er das Heilige, auch das Wort Gottes, lästert (24, 447); und wie ein Feind Gottes, ist er auch ein Feind der Menschen, als der Lügner und Mörder von Anfang. Gedanken**) des Mordes und des Selbstmordes gibt er den Menschen ein (25, 575; 24, 780. 449); manche Menschen sind vom Teufel erwürgt worden (25, 593). So ist er auch der Urheber der Abgötterei, des Unglücks in den Familien, und verfuchlicher Gedanken in den Frommen (ibid. 25, 780), wie er schon die Sünde der ersten Menschen veranlaßt hat (24, 449). Er kann auch Wunder thun, die aber, zum Unterschied von den miracula divina nur ludibria und praestigiae sind (24, 495 sq.). Wider die bösen Geister kämpfen die guten Engel als ein überirdisches Schutzheer der Kirche Christi (21, 557), der nach Col. 1 auch die Engel zu einer überirdischen Gemeinde verbunden hat und ihr Haupt ist (24, 571). Die ganze Luft ist voll kämpfender Geister (25, 579)***). Die

*) Daraus erhellt, daß nicht Gott das Böse gewollt oder gewirkt hat, es war ja alles in seiner Schöpfung „sehr gut" (s. zu Joh. 8; C. R. 15, 206).

**) Daß aber die Teufel mehr sind als böse Gedanken, nämlich böse Geister persönlicher Art, folgert Melanchthon aus der Thatsache der Besessenen (24, 447).

***) Cogitemus semper istos duos coetus esse in genere humano. Unus est in quo praesidet tota divinitas, et angeli sunt praecentores, pii non solum sunt auditores sed ipsi una accinunt. Alter coetus est, in quo sunt hostes filii Dei, quibus praesidet Diabolus, trahens secum agmen eorum, qui blasphemias contra Deum ululant. (24, 113.)

guten Engel sind durch ihre Treue nun im Guten befestigt; wenn sie doch dienstbare Geister sind zum Schutz der Frommen, so zeigt sich darin der Wille Gottes, daß die Stärkeren den Schwächeren dienen sollen (25, 571); so schützen sie die Kinder, hüten die Schulen (25, 597; 10, 37), retten die Frommen, was Melanchthon selbst auf dem Reichstag in Speier in der merkwürdigen Rettung des Grynäus erlebt haben will (21, 557; 25, 595 sqq.). „Wenn du Abends schlafen gehst, so sitzen die Engel vor dem Ofen und hüten das Feuer, daß es nicht Schaden thue" (25, 593). Gott könnte alles auch ohne den Dienst der Engel und Menschen thun, aber er weist ihnen ihre Geschäfte an, um sie in der Liebe zu üben und sich in ihnen zu offenbaren (25, 574). So beten die Engel auch für uns (Apol. 224, 8). Dafür sollen wir den Engeln dankbar sein, indem wir ihre Tugenden nachahmen, noch mehr aber Gott, dem allein die Anbetung gebührt (21, 557; 24, 463; Apol. 311, 26). Je und je zeigen sich Engel den Frommen, so war die Feuersäule, die vor dem Volk Israel herzog, eine Schaar Engel (25, 581).

Die Eschatologie folgt, was zunächst die Vollendung des Einzelnen betrifft, der dualistischen Anthropologie Melanchthons, sofern sie zwischen Tod und Auferstehung einen leiblosen Zwischenzustand der Seele einschiebt. Für die Unsterblichkeit der Seele führt Melanchthon auch philosophischen Beweis aus der Einfachheit der Seele und aus der Vergeltungsidee (De anima 13, 175), s. die Schlußabhandlung, gibt aber diesen philosophischen Argumenten auch theologische Vertiefung. Die beste Bürgschaft des ewigen Lebens ist für den Einzelnen und für die Kirche die Vereinigung des Logos mit der Menschennatur, woraus ihr ewiger Werth für Gott erhellt (7, 1124). Bei dem Ausgang aus dem Leben ist es dem Gläubigen der beste Trost, daß alles, Leben und Tod von dem allgegenwärtigen Vater gelenkt werde (24, 700). Thatsächliche Beweise des ewigen Lebens sind die Auferstehung Christi, die Entrückung eines Enoch und Elia (21, 925. 929. 524 sqq.) Der Tod selbst hat eine verklärende Wirkung, sofern er die Reste der Sünde tilgt (24, 712). Haud dubie justificatio et regeneratio sunt opus perfectum sed suo ordine, quando scilicet misera natura transferetur aliquando ad illam coelestem

sedem. Sed oportet prius aboleri illam massam infectam peccato; oportet prius peccatum deleri per mortem in nobis*). Vor einer physischen Auffassung ist dieser Gedanke bei Melanchthon jedenfalls besser geschützt als in der lutherischen Dogmatik, weil ihm das Leben des Wiedergebornen auf Erden ein Proceß sittlichen Wachsthums ist, der zum Abschluß kommen muß. Deßwegen spricht sich Melanchthon gegen die katholische Lehre vom Fegfeuer aus, „in welchem die Gläubigen nach diesem Leben gereiniget werden". Hierüber haben wir ein interessantes Gutachten für Kaiser Maximilian II. vom Jahr 1556. „Das Fegfeuer ist aus den Heiden, Platon und anderen. Alle, welche selig werden, müssen in diesem Leben zu Gott bekehrt werden. Es gibt kein Mittel zwischen leiblichem Leben der Heiligen und zwischen ewiger Freude. Wenn wir aus dem Leib gewandelt sind, hoffen wir bei Gott zu wohnen. Dieweil der Propheten und Apostel Schrift keine Mittelstraßen setzen, folgt, daß das Gebet für**) die Todten kein Zeugniß hat, vergeblich ist."***) In scheinbarem Widerspruch damit wird (Luk. 16) die Parabel vom reichen Mann von einem leiblosen Zustand vor der Auferstehung, also von einem Zwischenzustand, verstanden. Denn daß von Flammen, Durst, Augen, Zungen die Rede ist, das sind bildliche Reden zur Bezeichnung der Seelenqualen, die im Gefühl des Zornes Gottes und ungestillter Begierde bestehen, während der Schoß Abrahams den Zustand der Freude und des Lebens bezeichnet, den die im Glauben an den Mittler aus diesem Leben Scheidenden nach der schon dem Abraham ertheilten Verheißung empfangen (25, 35; 14, 302).

Hieraus erhellt eben, daß Melanchthon der in thesi festgehaltenen Auferstehung des Leibes eine Bedeutung für die Vollendung des Einzelnen nicht abzugewinnen vermochte †). Sie be-

*) Ebenso 4, 50: Postea exhibetur tota justitia, extincto corpore quod morti destinatum est propter peccatum inhaerens.

**) Vgl. Resp. ad art. Bav. Opp. ed. Witeb. 1, 378.

***) Dagegen lehrt Melanchthon, daß die Seligen etwas von unserer Zukunft wissen, obwohl sie nicht angerufen werden sollen (24, 698), daß die himmlische Gemeinde sich freut, wenn es der Kirche auf Erden gut geht (25, 69).

†) Freilich konnte er die Leiblichkeit für die Vorstellung des Jenseits

zeichnet eben den Eintritt der Vollendung der Kirche. Diese will Melanchthon ausdrücklich als eine jenseitige, nicht schon auf dieser Erde sich vollziehende gedacht wissen. Schon die Augustana verwirft als Judaismus die Vorstellung des 1000jährigen Reiches: Quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis (Aug. 17). Ebenso 14, 102. Wenn solche chiliastische Ideen gerade dem Melanchthon wegen seiner vorwiegend ethischen Anschauung vom Heilsleben als einer fortschreitenden Entwickelung der Kirche, als des Reiches Christi, nahegelegt scheinen möchten, so wirkte dem entgegen die abschreckende Gestalt, welche der Chiliasmus sofort im Anabaptismus angenommen hatte; dem gegenüber schien die Reinheit der protestantischen Idee um so nachdrücklichere Betonung des Satzes zu verlangen: Quod regnum Christi sit spirituale (21, 520). In der Verwerfung aller weltlichen Machtmittel für den Sieg des wahren Christenthums hält sich eben Melanchthon wieder, im Unterschied von den Reformirten, auf der Linie Luthers. Und so auch, in seinen spätern Jahren wenigstens, in dem Pessimismus, der in den sittlichen Mißständen einer Revolutionszeit, wie es die Reformation in manchem Betracht war, ein Zeichen vom Altern der Welt, vom nahen Weltende zu erblicken glaubte (24, 18. 29. 30; 21, 990; 7, 1012).

Auch die Nähe des Antichrists ahnt er, ohne jedoch zu entscheiden, ob der Papst oder der Türke es sei (8, 737; 3, 546. 558). Ganz verbirgt sich dem Ethiker der Reformation die Erkenntniß freilich nicht, daß die im Protestantismus erneuerte Christenheit noch in dieser Welt große Aufgaben zu lösen habe. Er hofft „um das Ende der Welt" nach Röm. 11 eine große Bekehrung unter den Juden, doch will er das als ein Mysterium Gott überlassen (15, 700). Auch die Idee der Heidenmission dämmert auf 14, 199 zu Matth. 2: Est hoc exemplum insigne testimonium, quod evangelium ad gentes pertineat 24, 121. Erit tamdiu ista generatio hominum, et forma mundi donec supersunt colligendi ad societatem ecclesiae. Sed — cum filius Dei collegit electos suos, postea fiet resuscitatio mortuorum.

doch nicht entbehren. 3, 640 wird ein Traum Melanchthons erzählt; da stehen animulae albis indutae um den Crucifixus.

Der Artikel von der Auferstehung der Todten und dem ewigen Leben ist „der höchsten Artikel einer" (22, 543), denn er enthält die Vollendung der Kirche (er bildet in den Loci seit 1535 den Schluß des Locus de ecclesia). Es ist nicht bloß die Auferstehung der Einzelnen, was Melanchthon unter diesem Artikel befaßt, sondern die Sammlung der Auserwählten in einem neuen Himmel und einer neuen Erde (21, 525. 925). Wie der Auferstehungsleib derselbe ist, den wir auf Erden getragen (Hiob 19)*). 21, 928: so wird auch Himmel und Erde erneut werden (Jes. 26, 66), und dies ist nun der Schauplatz für eine reale (nicht bloß ideell geistige) Erfüllung der alttestamentlichen Heilsweissagung. Das Reich des Teufels wird gestürzt**) im Endgericht, der Tod wird nicht mehr sein, die ganze Creatur wird erneuert werden, die Kirche Christi wird triumphiren (15, 1185; 21, 525. 527). Es ist ein wiedertäuferischer Irrthum, daß für die Teufel und die verdammten Menschen ein Ende ihrer Strafe kommen, sie werden ewig gepeinigt werden (Aug. 17), aber „für die Gläubigen wird alle Tage Sabbath sein, das ist, alle Heiligen werden in Ewigkeit Gott loben und ihm danken. Also wird das ewige Leben und Herrlichkeit, eine ewige herzliche Freude in Gott, klare Erkenntniß so großer Güte Gottes sein, eine ewige Gerechtigkeit der Creaturen, da keine Sünde, kein Tod sein wird" (22, 545). Ueber den Inhalt des ewigen Lebens s. auch oben die Lehre von Rechtfertigung und Heiligung. Streng hält Melanchthon daran fest, daß es keine vollendete Seligkeit ohne vollkommene Gerechtigkeit gebe***); was aber ihm persönlich das Liebste an dem Himmel

*) Singuli in suis corporibus occurrent Christo (15, 1184). Wenn der Auferstehungsleib (1 Cor. 15) spirituale heißt, so folgt daraus nicht, daß nicht der ursprüngliche Leib hergestellt werde. Es bleibt die Substanz des Fleisches, aber sie wird übergossen vom heiligen Geist leuchtend, rein, unveränderlich und unsterblich sein (15, 1183).

**) Aber das Protevangelium von der Zertretung der alten Schlange findet jetzt schon seine Erfüllung: Est actio mediatoris, qua colligitur Ecclesia per ministerium, et eripiuntur sancti ex aeterna morte (15, 1180).

***) 21, 929: Versari apud Deum est vivere quadam divina vita. Erit vita aeterna perpetuum Sabbatum, perpetua adoratio, i. e. Dei cognitio et justitia sine peccato et sine morte.

war, zeigt ein Brief über den Tod Caspar Crucigers, über den er ſich mit dem Gedanken tröſtet, daß er in eine viel ſchönere und ruhigere Akademie erhoben ſei, zum Umgang Gottes und Jeſu Chriſti, in den Chor der Engel, Propheten, Väter und Apoſtel, mit denen er ſich jetzt aufs lieblichſte über die Lehre unterhalten wird, deren Elemente er hier gelernt hat (7, 319). Es folge hier noch jenes denkwürdige Schriftſtück, das Melanchthons „Ausſichten in die Ewigkeit" anſprechend vor Augen ſtellt. C. R. 9, 1098: Caussae cur minus abhoreas a morte (wenige Tage vor ſeinem Tod geſchrieben).

A sinistris.	A dextris.
Discedes a peccatis. Liberaberis ab aerumnis et a rabie Theologorum.	Venies in lucem. Videbis Deum. Intueberis filium Dei. Disces illa mira arcana, quae in hac vita intelligere non potuisti: Cur sic simus conditi. Qualis sit copulatio duarum naturarum in Christo.

Vgl. Origenes de princip. II, 11. 6.

Zweiter Theil.

Die Ethik Melanchthons.

Es ist ein bekanntes Wort Melanchthons C. R. 1, 722: Ego mihi conscius sum, me non aliam ob causam unquam τεθεολογηκέναι, nisi ut vitam emendarem. Und in der That, wenn es einen originalen Kern in der melanchthonischen Theologie gibt, einen eigenthümlichen Vorzug derselben gegenüber den dogmatisch vielleicht bedeutenderen, jedenfalls durchschlagenderen Systemen der andern Reformatoren, so ist es die vorwiegend ethische Richtung seines theologischen Denkens, sein feiner Sinn, sein ebenso ausdauernder als umsichtiger Eifer für die Erkenntniß des christlichen Ethos in seiner evangelischen Reinheit und Energie, wie in seiner alle Gebiete des Lebens umfassenden Universalität.

Nichts war auch so entscheidend für die wechselnde Beurtheilung der melanchthonischen Theologie, für das Verdammungsurtheil des gnesiolutherischen Dogmatismus, wie für die entschiedene, fast einseitige Vorliebe, welche das 18. Jahrhundert der melanchthonischen Richtung zuwandte, als ihre vorwiegend ethische Tendenz. So findet z. B. Stäudlin (Geschichte der christlichen Moral, S. 209), daß nach Luthers Grundsätzen Moral eigentlich überflüssig erscheine, während er von Melanchthons Verdiensten mit aller Anerkennung spricht. Aber auch in der neueren, nachschleiermacherschen Theologie hat Melanchthon gerade wegen seiner ethischen Richtung die wärmste Anerkennung z. B. durch Dorner, Nitzsch, Landerer, Rothe gefunden, welch letzterer das eigenthümliche Verdienst des Reformators auf ethischem Gebiet mit Recht in die Syntheſe der religiösen Grundideen der Reformation mit den ethischen Errungenschaften und Bestrebungen des Humanismus gesetzt hat (vgl. die Jubiläumsrede von 1860).

Sehr verschieden davon lautet freilich das Urtheil von Luthardt, nach welchem es Melanchthon nie zu einer eigentlich theologischen Ethik, sondern nur zu einem christianisirten Humanismus gebracht haben soll*). In der That, wollte man sich auf die wenigen Schriften beschränken, in welchen Melanchthon die Ethik ex professo behandelt, so wäre nach der von Schwarz**) gegebenen litterarhistorischen Skizze nicht viel weiter zu sagen. Und doch wäre auch so mit Schwarz anzuerkennen: „Das entschiedene Ringen nach einer eigentlich theologischen Ethik, der endliche Fortschritt wenigstens zum Entwurf einer solchen liegt in diesen ethischen Schriften vor." Dieses Streben erscheint aber um so bedeutsamer, wenn man es auch durch die übrigen Werke Melanchthons verfolgt. Es sind hier überall nur Einzeluntersuchungen, Vorarbeiten und Ansätze zu einem ethischen System***); aber in ihnen verfolgen wir, was man doch auch in der Theologie immer mehr neben den großen Systemen ebenfalls würdigen lernt, den Entstehungsproceß einer wissenschaftlichen Disciplin, der protestantischen Ethik. Man darf sagen: Melanchthon hat mit sicherem Blick gerade die Probleme herausgegriffen und in einer langjährigen Lehrthätigkeit der Erledigung immer näher gebracht, von deren Lösung die Möglichkeit einer evangelischen Sittenlehre überhaupt abhieng.

Zu diesem theologischen Interesse tritt aber noch ein allgemein historisches. Denn Melanchthon ist nicht ausschließlich Theolog, er ist unter den Reformatoren, vielleicht unter allen seinen Zeitgenossen am meisten der Mann universeller Bildung gewesen. Darum haben wir in seinen Schriften, freilich nicht in wissenschaftlich abgerundeter Gestalt, aber um so treuer und allseitiger die sittliche Lebensanschauung des Reformationszeitalters vor uns, das Weltbild des historischen Protestantismus, wie es im Geist seiner ge-

*) Luthardt, Luthers Ethik, S. 14. Anders Wuttke, Sittenlehre I, 150.

**) Schwarz: „Melanchthon und seine Schüler als Ethiker", Stud. und Kritik. 1853.

***) Ebendeßwegen kann auch vorliegende Darstellung nicht mehr geben.

bildeteren Kreise bis zum Abschluß seiner schöpferischen Periode sich gestaltet hat.

Es sind allerdings nicht, wie bei Luther, die ursprünglichen Anschauungen volksthümlicher Ethik, sondern die Formen der Wissenschaft, in denen Melanchthon den sittlichen Geist des Protestantismus zum Ausdruck bringt. Aber ebendadurch wird Melanchthon der Begründer einer evangelischen Theologie, die wissenschaftliche Haltung genug besitzt, um dem evangelischen Glauben sein Bürgerrecht auch in der Welt des Geistes zu sichern*), zugleich aber auch praktischen, religiös-sittlichen Inhalt genug, um der protestantischen Welt jene Einheit des wissenschaftlichen und des volksthümlichen Bewußtseins zu bewahren, welche die Hauptstärke der Reformationszeit war und welche ein unveräußerliches Gut des evangelischen Christenthums bleibt.

So ist es auch keine ausschließlich biblische Ethik, wie bei Calvin, die wir im Folgenden darzustellen haben. Ueberall sucht Melanchthon für das Evangelisch-Christliche die Anknüpfungspunkte im Natürlich-Sittlichen, wie es seinem vielseitigen Geiste auf dem Boden des classischen Alterthums und im mächtig bewegten Leben des Reformationsjahrhunderts entgegentritt. Aber eben dadurch ist unser Reformator bewahrt vor dem einseitigen Rigorismus und Theokratismus Calvins**). Es vollzieht sich durch Melanchthon auf die universellste und darum auf bleibende Weise jene „innige Ineinsbildung der in ihrer Reinheit wiedererstandenen christlichen Frömmigkeit mit dem Geist der neuen Geschichte, mit den auf die Welt, auf die sittlichen Aufgaben gerichteten Trieben der neuen Zeit“***), wodurch dem evangelischen Protestantismus eine Zukunft gesichert war, auch da die Zeit des Lutherthums und des Calvinismus abgelaufen war.

*) Rothe a. a. O., S. 21. 23.

**) S. Lobstein, Die Ethik Calvins, S. 114. 120.

***) Rothe a. a. O., S. 12f.

Erſtes Hauptſtück.

Ethiſche Principienlehre.

Die erſten und wichtigſten Schritte für die ſelbſtſtändige Geſtaltung einer evangeliſchen Ethik hat Melanchthon durch ſeine Unterſuchungen über die Erkenntnißquellen einer ſolchen gethan. Es ſind das die Fragen über das Verhältniß von Geſetz und Evangelium und von Philoſophie und Evangelium, oder von geoffenbartem und natürlichem Sittengeſetz. In der Unterſuchung der erſten Frage ſetzt ſich der evangeliſche Ethiker mit dem katholiſchen, ſcholaſtiſchen Moralſyſtem, in der zweiten Frage mit der antiken Ethik, aber auch mit den Anſätzen des modernen Naturrechts auseinander, wie ſie ſich bei ſelbſtſtändigen Denkern der Reformationszeit finden.

I.

1. Was zunächſt das Verhältniß von Geſetz und Evangelium betrifft, ſo reproducirt Melanchthon bis zu den Viſitationsartikeln von 1529 ziemlich vollſtändig die Anſchauungen Luthers, namentlich in deſſen erſtem Commentar zum Galaterbrief, jene energiſche Erneuerung der ſpecifiſch pauliniſchen Anſchauung, wonach dem Geſetz coercitive und elenchtiſche Bedeutung, dem Evan-

Evangelium nur religiös tröstender, in keiner Weise sittlich gebietender Inhalt zukommen soll. So sagt schon die Lucubratiuncula von 1520: „Das Gesetz und zwar alles sittliche Gebot und Verbot, nicht bloß das mosaische Gesetz ist ein Richter und Ankläger" (21, 30). Es ist nach den Loci von 1521 eine Kraft des Todes und der Sünde, weil es die Lust zur Sünde erst weckt und dann bestraft; es ist also mit einem Wort die treibende Macht im Bußproceß (21, 116. 123. 147—150). Das Gesetz schreckt, dagegen das Evangelium tröstet, denn es ist Verheißung der Barmherzigkeit Gottes, Vergebung der Sünden, Zeugniß vom Wohlgefallen Gottes (21, 140).

Daher ist Evangelium nicht bloß in den Schriften des neuen Bundes, geschweige denn bloß in den vier ersten derselben zu finden, und Gesetz nicht bloß in den fünf Büchern Mosis. Beides, die Offenbarung des gebietenden und des Gnaden-Willens Gottes zieht sich durch die ganze heilige Schrift. Diese Quertheilung der göttlichen Offenbarung, für welche keinerlei historischer, sondern nur jener sachliche, dogmatische Unterschied in Betracht kommen soll, findet einen noch prägnanteren Ausdruck, wenn Melanchthon in der Weise Augustins die Gegensätze von altem und neuem Bund, von Buchstaben und Geist mit obigem Gegensatz von Gesetz und Evangelium identificirt. In unvollkommener Weise geschieht dies schon a. 1521 (s. 21, 192), präciser seit 1522, resp. in den Loci von 1535. Der alte Bund ist der durch alle Theile der Offenbarungsökonomie sich hindurchziehende Gesetzesbund, jene Form des religiösen Verhältnisses, welche auf göttlichen Forderungen und daran geknüpften Verheißungen beruht; der neue, der Gnadenbund hat keine Forderung, sondern das Gnadengeschenk der Rechtfertigung und Seligkeit um Christi willen, sei es als des zukünftigen oder als des gekommenen Heilands. Der Unterschied des alten und neuen Bundes entspricht also den allerdings nach einander auftretenden, aber dann auch neben einander wirksamen Gegensätzen des alten und neuen Menschen in der religiösen Lebensgeschichte des Einzelnen. So noch 1559: Fit illustre discrimen veteris et novi testamenti, cum illa nova natura confertur ad veterem naturam, subjectam legi et morti. Vetus testamentum sic dicitur

propter subjectum, quia haec vetus natura premitur judicio legis. Ut vetustas naturae manet, sic lex manet. (21, 805; 24, 557.) Wenn in dieſer Ausführung, welche, beiläufig geſagt, den Gedanken der Föderaltheologie in ſeiner primitivſten, ſeltſam verſchränkten Geſtalt enthält, der Unterſchied des Vorchriſtlichen und des Chriſtlichen ganz zu verſchwinden droht, ſo iſt die Tendenz die direkt gegentheilige. Darum ſoll es keinen materialen Unterſchied zwiſchen moſaiſchem und chriſtlichem Geſetz geben, darum wird das moſaiſche Geſetz auf eine unhiſtoriſche Höhe reiner Geiſtigkeit hinaufgeſchraubt, damit man umſoweniger verſucht ſein möge, mit dem Katholicismus das Weſentliche des Chriſtenthums in einem neuen Geſetz, einer vergeiſtigten Moral zu ſuchen. Chriſtus als novus legislator, das war ja der Begriff, in welchem ſeit der Entſtehung der altkatholiſchen Kirche die Herabdrückung des Chriſtlichen auf die Stufe der Geſetzlichkeit, ſpäterhin die Auflöſung desſelben in pelagianiſche Moral ihren ſignifikanteſten Ausdruck fand. Dem gegenüber erklärt Melanchthon von Anfang an mit Entſchiedenheit: Christus non legislator, sed impletor, victima et sacerdos (21, 30). Non est Christi primarium ac proprium opus, officium legis condere, sed gratiam donare; Moses legum lator, Christus salvator (21, 146). Das Chriſtenthum iſt mehr als bloße Moral.

2. Dieſes erſte Ergebniß der neuen Orientirung des theologiſchen Denkens am pauliniſchen Lehrbegriff erlaubte nun anſcheinend zwei verſchiedene Conſequenzen. Die formell richtigſte Conſequenz aus der urſprünglich vom Proteſtantismus gegebenen Verhältnißbeſtimmung von Geſetz und Evangelium war die Behauptung des Antinomismus, das Geſetz habe für den Chriſten als ſolchen keine Bedeutung, das Evangelium aber habe in keiner Weiſe ſittengeſetzlichen Inhalt.

Dieſer Conſequenz hat ſich Melanchthon entzogen und nachgewieſen, daß auch das evangeliſche Bekenntniß eine Moral beſitze, nur eine andere als die geſetzliche des Katholicismus. Es geſchieht dies durch eine vollere Faſſung des Begriffs Evangelium. Schon der erſte Entwurf der Loci bezeichnet als ſeinen Inhalt nicht bloß die Sündenvergebung, ſondern Chriſtum als die Quelle neuen ſittlichen Lebens. 21, 31: Praeconium, quo condonatur

delictum et monstratur Christus, qui spiritum conferat, qui ad recta nos animet et inspiret. Wieder aufgenommen und in seine einzelnen Momente zerlegt wird dieser Gedanke in der zweiten Bearbeitung des Römerbriefs von 1529. Es ist die Bezeichnung des Evangeliums als einer praedicatio poenitentiae et bonorum operum, welche in den Visitationsartikeln so großen Anstoß erregte. Ebenso Comment. in Rom. 15, 507. In welchem Sinn sie gemeint ist, zeigt der Commentar zum Römerbrief von 1542, f. 32: Hanc esse propriam Evangelii doctrinam, praedicare poenitentiam ac remissionem peccatorum; Luc. 24, 47: Hoc modo Christus ipse summam suae doctrinae amplexus est. Es ist der geschichtliche Begriff des Evangeliums als der Offenbarung Gottes in dem historischen Christus, der sich neben jenem dogmatischen geltend macht, und darin die Erkenntniß, daß eben erst das Neue Testament das Ethische wie das Religiöse in seiner vollendeten Gestalt offenbare. Cf. Loci von 1535: Novum testamentum praedicat evangelium de justitia et vita aeterna et de spiritualibus cultibus (21, 415; 25, 608). Völlig klar tritt dieser Gedanke hervor in der letzten Redaktion der Loci (21, 732). Das Evangelium, die Offenbarung in Christo, im Unterschied von der Lehre Mosis, ist nach Joh. 1, 18 die vollendete Wahrheit, concionatur de poenitentia et de bonis operibus, tamen continet promissionem beneficii Christi, quae est propria et praecipua Evangelii doctrina et sejungenda a lege. Damit ist die Subsumtion jenes dogmatischen Begriffs von Evangelium unter den historischen vollzogen.

So sagt Melanchthon in seinen interessanten Annotationes in Ev. Matthaei von 1558 (14, 544): Evangelium continet 1° narrationes, quis sit Christus; 2° miracula testificantia, vere missum esse Christum a Deo; 3° promissiones; 4° conciones de bonis operibus, quae sunt velut legis interpretationes *).

*) Freilich die Consequenz, daß die Sittenlehre Christi vollkommener sei, als die des A. T., wird von Melanchthon nicht gezogen. Der Unterschied Christi von Mose und den Propheten als Lehrer besteht nicht darin, daß er allein das Gesetz der Liebe verkündigt hätte, sondern darin, daß er zugleich Sühnopfer und Spender des ewigen Lebens ist (24, 769).

Die hier behauptete Vereinigung des specifisch Religiösen und des Sittlichen im Christenthum hat Melanchthon in zwei seiner Theologie eigenthümlichen Lehrstücken nachgewiesen, die gleichsam die Regulatoren derselben bilden.

a) Die integrirende Stellung des Gesetzes oder des präceptiven Theils der Ethik im christlichen Lehrsystem zeigt der Locus de tertio usu legis. Die Annahme eines solchen ist auch dem Melanchthon ursprünglich fern genug gelegen. Zwar hat er sich stets frei gehalten von jener rein phänomenologischen Betrachtung des Gesetzes bei Luther, in welcher es wegen seiner Erstlingswirkung in den terrores conscientiae nicht nur der Hammer, der höllische Donner des göttlichen Zorns, sondern auch das höchste Recht des Teufels*) genannt wird, das mit ihm und dem Tod zu den grausamsten Tyrannen des Menschengeschlechts gehört. Aber in der ersten Periode seiner theologischen Entwickelung versteht doch auch Melanchthon unter der Freiheit vom Gesetz eine solche Absolutheit des sittlichen Standpunkts bei den Wiedergeborenen, daß er der sittlichen Anforderung, des kategorischen Imperativs gar nicht mehr bedarf. 21, 30: Christus primum sic liberat a lege, quod impertit spiritum rapientem nos ad bona, quae libet facere, etiamsi nulla esset lex. 21, 195: Voluntas Dei lex est, nec aliud spiritus sanctus est, nisi viva Dei voluntas et agitatio, quare ubi spiritu Dei regenerati sumus, jam id ipsum volumus sponte, quod exigebat lex. Das Gesetz hat eine Bedeutung nur für den vom Geist noch nicht assimilirten Faktor im Menschen. Denn auf dem deterministischen Standpunkt der ersten Ausgabe der Loci hat der Geist oder das Fleisch so schlechthin bestimmende Macht über den Menschen, daß das Gesetz nicht eine von ihm mit Freithätigkeit zu erfüllende Aufgabe, sondern nur das relative Nochnichtsein des Guten ausdrückt**). Es hängt mit der Veränderung des Freiheitsbegriffs, weiterhin mit einer höhern, vom Physischen

*) S. Köstlin, Luthers Theologie II, 416. Weiße, Christologie Luthers, § 113.

**) Vgl. Schneckenburger, Comp. Dogmatik I, 110. Art. visit. 26, 28: Lex habet duos effectus, coercere carnem et terrere conscientiam.

zum Geistigen fortschreitenden Auffassung der sittlichen Idee zusammen*), wenn Melanchthon seit 1530 derselben auch in der Form des Gesetzes bleibende Bedeutung auch für den Wiedergeborenen vindicirt. Schon die Apologie bezeichnet als das Wesen der christlichen Tugend nach Röm. 3, 31 obedientia erga legem (89, 39; 134, 228). Ebenso im Römerbrief von 1532, fol. 16. Die zweite Redaktion der Loci bezeichnet jene frühere Auffassung der christlichen Freiheit als einen Mangel der augustinischen Theologie (21, 459) und lehrt ausdrücklich den tertius usus legis in dem angedeuteten Sinn (21, 406 vgl. 719; 22, 254sq.; 15, 633). Explic. Symb. Nicaen. 23, 412: Renatis opus est scire, qui cultus placeant Deo; et maneat ordo in tota aeternitate, ut creatura obediat Deo. Wenn hier die kosmische Bedeutung des Gesetzes als der die Harmonie des Universums bewahrenden sittlichen Weltordnung hervortritt, so kommt die Absolutheit des Gesetzes als der Idee des Guten noch mehr zum Recht, wenn dasselbe Gott, wie dem Menschen gleichermaßen immanent gedacht wird. Es ist von Ritschl auf jenen nur formell absoluten Gottesbegriff z. B. in Luthers Schrift de servo arbitrio hingewiesen worden, nach welchem das Gesetz nur die Offenbarung der göttlichen Willensmeinung, nicht des göttlichen Wesens ist. Es ist nun der direkte Gegensatz hiezu, wenn Melanchthon in der dritten Periode seiner Theologie das Gesetz nicht mehr, wie noch 21, 388 definirt, als doctrina divinitus ostensa, praecipiens, quales nos esse oportet, sondern als aeterna sapientia et voluntas in Deo, cujus suae sapientiae radios Deus in creaturas rationales transfudit, et quam expressit in Decalogo (12, 402. 405. 639). Enarr. in Roman. 15, 941; Cons. lat. 2, 389**). Es ist dieselbe Idee des Guten in Gott und in den Menschen, sie ist in beiden unveränderlich, denn sonst

*) „Der Tropf Illyricus hat das auch reprehendirt" (25, 634).

**) 25, 630: Lex non est tabula quaedam pendens in pariete, quae auferri et abjici possit. Sed est ipse Deus accusans inobedientes. Semper manet lex, quia vult Deus nos verbo suo regi. Das Gesetz ist also in der der Menschenwelt sich kundgebende Gotteswille.

könnte Gott von bösen Creaturen nicht unterschieden werden*) (24, 557).

b) Während so das Gesetz auch für das christliche Leben eine Bedeutung behält, als Norm des Handelns, ist doch seine Stellung in der Erlösungsreligion eine andere als in der Gesetzesreligion.

Hier erscheint das Gesetz als der causale Faktor in der Entwickelung des Guten, und als Norm für die Belohnung desselben; dort ist dies beides Sache der Gnade, welche das tragende Princip für den Verwirklichungsproceß des Sittlichen ist. Dies besagt die Unterscheidung der promissiones legales und evangelicae (21, 434). Das Gesetz redet von der Gerechtigkeit, als wäre sie sittlicher Eigenerwerb des Menschen und verheißt ihr Lohn. Man muß aber aus dem Evangelium ergänzen, daß die Gerechtigkeit und ewiges Leben durch Gottes Barmherzigkeit dem Glauben geschenkt wird. 15, 538: Proponitur vox legis (Matth. 19, 17), quam interpretari ex evangelio necesse est. Necesse est proponi legem, ut crescant poenitentia et fides in nobis, sed non sola docenda est, sed addenda promissio evangelii, sine qua lex tantum est mini-

*) Entsprechend dieser Revindikation des Gesetzes für die evangelische Ethik handeln die spätern Schriften Melanchthons speciell de lege morali in deutlichem Unterschied von der lex Mosaica, welche abgeschafft ist. Ersteres ist dem Menschen in der Schöpfung eingegeben, und später oft wiederholt, es ist kurz zusammengefaßt im Dekalog, sodaß dieser oft statt des Sittengesetzes genannt wird, wir müssen ihn aber verstehen nach der Auslegung Christi, der Propheten und Apostel. Ex. Ord. 23, 8; Loci 21, 688. Diese lex moralis hat nun nach den späteren dogmatischen Schriften Melanchthons einen dreifachen Gebrauch. 1) Usus politicus seu paedagogicus, es hält den Menschen äußerlich von Unrecht und Frevel zurück, und straft diese. Das Rechtsgesetz und die christliche Zucht fällt dem Melanchthon noch in eins zusammen, sodaß schon diese externa modestia s. disciplina als paedagogia in Christum erscheint, weil sie die Wirksamkeit des Wortes einmal ermöglicht. 2) Usus legis in judicio conscientiae, die Bußwirkung des Gesetzes (Röm. 3, 20). Der Name elenchticus wird von Melanchthon noch nicht gebraucht. 3) Tertius usus: docere renatos, qui cultus Deo placeant. (Loci 21, 719; Explic. Symb. 23, 550; Ex. Ord. 23, 10; 25, 630.)

sterium irae et mortis aeternae. Der Inhalt der promissio evangelii ist die Versöhnung als freies Geschenk der Gnade, während die promissiones legales den in der Schrift den guten Werken zugesagten Lohn enthalten. Da niemand dem Gesetz genügt, so wären diese promissiones legales nichtig, wenn wir nicht aus dem Evangelium wüßten, daß wir aus Gnaden durch den Glauben Vergebung erlangt haben und gottgefällig sind, also auch gottgefällige Werke thun können. Also die Forderungen und Verheißungen in der Schrift haben zu ihrer Voraussetzung immer das im Evangelium gesetzte principielle Verhältniß der Kindschaft durch den Glauben. 21, 435. 438: Quia legi nemo satisfacit, certe dictis de lege aliqua ἐπιείκεια addenda est. Ideoque Rom. 10, 4 inquit: Christum esse finem legis h. e. legem sine Christo non prodesse. Quare semper addendum est legi Evangelium fiducia in Christum. Cf. 15, 538: Legis dicta ex Evangelio interpretanda. 21, 792; 25, 739: Omnia dicta de operibus, z. B. die Seligpreisungen der Bergpredigt, intelligantur κατὰ συνεκδοχήν i. e. praelucente fide. Diese Unterscheidung des ethischen und dogmatischen Standpunktes, wonach auf dem einen als sittliche Forderung erscheint, was auf dem andern als Werk der Gnade erkannt wird, hat Melanchthon schon in der Apologie S. 105—119. 135 ff. sattsam benützt zur Auseinandersetzung der evangelischen Rechtfertigungslehre mit der von ihren Gegnern angeführten neutestamentlichen Lehre vom Lohn, wie mit der Lehre des Jacobusbriefes, sie bietet aber auch den Schlüssel für das Verständniß der melanchthonischen Lehre von Gnade und Freiheit, wie für die von ihm in der Geschichte der Theologie zuerst erstrebte parallele Construktion der Dogmatik und Ethik.

II.

Ebenso wichtig wie die Orientirung der evangelischen Ethik gegenüber der katholischen war die weitere Aufgabe, das Verhältniß der theologischen und philosophischen Ethik zu bestimmen, ein Problem, das unsern Reformator sein ganzes Leben hindurch beschäftigt hat.

1. Die Prämiſſen für die Löſung desſelben liegen in dem Verhältniß von geoffenbartem und natürlichem Sittengeſetz. Die Exiſtenz des letzteren hat Melanchthon von Anfang an behauptet. Die ſittlichen Begriffe ſind ihm wie dem Thomismus angeborne Ideen nach Art der ſtoiſchen κοιναὶ ἔννοιαι (21, 117). 21, 23: Naturalis lex est sententia communis, cui omnes homines pariter assentimur, atque adeo quam Deus cuique animo insculpsit, accommodata ad mores. Merkwürdig iſt namentlich die Wendung, welche Melanchthon dieſem Philoſophem zur Läuterung, aber auch zur Vertheidigung des Naturrechts gegen den ſittlichen Empirismus der ſcotiſtiſchen, nominaliſtiſchen Schule gibt. 21, 117: Quod vero dico, leges naturae a Deo impressae mentibus humanis, volo earum cognitionem esse quosdam habitus concreatos, non inventam a nostris ingeniis sed insitam nobis a Deo regulam judicandi de moribus. Id ut conveniat cum Aristotelis philosophia, non laboro. Auch gegen den ethiſchen Scepticismus alter und neuer Zeit wendet ſich Melanchthon als gegen eine ebenſo religiöſe wie wiſſenſchaftliche Verirrung 16, 23.

Es iſt namentlich das Staats- und Rechtsleben, deſſen Urſprung nicht in den mutabilia hominum arbitria, ſondern durch Vermittelung des natürlich-ſittlichen Bewußtſeins in der immota Dei sapientia zu ſuchen iſt (12, 23; 16, 446). In der pſychologiſchen Auffaſſung des Gewiſſens folgt Melanchthon zunächſt der ſcholaſtiſchen Gemeinlehre. Er unterſcheidet die notitia legis quae nobiscum nascitur, quam ideo nominant συντήρησιν, quia semper in homine etiam scelerato servet admonitionem ostendentem, quod rectum sit et quod judicium Dei, und das Gewiſſen, als die ſittliche Urtheilskraft, welche als syllogismus practicus die einzelne Handlung unter den angebornen ſittlichen Grundſatz ſubſumirt, um ihren Werth und die ſittliche Stellung des Selbſt darnach zu beſtimmen (De anima 13, 146). Aber es iſt falſch, daß gerade Melanchthon in der Auffaſſung des Gewiſſens auf den Standpunkt der Scholaſtik zurückgekehrt ſei*). Er hebt vielmehr mit Berufung auf Röm. 2 die organiſche Ein-

*) Hofmann, Die Lehre vom Gewiſſen, S. 54.

heit des Gewiſſens hervor. Dem tiefen religiöſen Ernſt, mit dem der Proteſtantismus auf das Gewiſſen ſchaute, gibt auch er beredten Ausdruck. A. a. O.: Conscientia est totum argumentum seu judicium in mente, quo recta adprobamus, et delicta improbamus, quod judicium ordine divinitus sancito sequitur tranquillitas vel dolor cordis (Comment. in Rom. 15, 578). Die Dogmatik muß namentlich in ihrer Centrallehre von der Rechtfertigung ihre Bewährung an dem Gewiſſen finden. Aug. 20: Tota haec doctrina ad illud certamen perterrefactae conscientiae referenda est, nec sine illo certamine intelligi potest *). Und ſo iſt das Gewiſſen der bündigſte Beweis für das Daſein Gottes (21, 642) und das Hauptſtück im göttlichen Ebenbild (S. 654. 712); eine gottgegebene Quelle natürlicher ſittlicher Erkenntniß (11, 902). Aber freilich das Gewiſſen kann keine vollſtändige und keine ungetrübte ſittliche Erkenntniß vermitteln. Zwar ſetzt Melanchthon das Weſen der Erbſünde vorwiegend in die verkehrte Richtung des Willens, ebenſo aber in die amissio lucis in mente, caligo et dubitationes de Deo 21, 669. 673. 686: Ut non poterat populus videre fulgentem Moysi faciem, ac velatam aspiciebat, ita omnium hominum mentes procul aspiciunt legem Dei nec intelligunt, quale judicium Dei sit. Die Erkenntniß des Guten wie des Göttlichen iſt verdunkelt, was vollkommener Gehorſam gegen Gott ſei, vermag die natürliche Vernunft nicht zu erkennen, aber auch die erkannte Wahrheit findet keine conſequente Zuſtimmung, ſie wird durch Zweifel und Leidenſchaften immer wieder unterdrückt. Aus dieſer natürlichen Finſterniß des ſittlichen Erkenntnißvermögens erklären ſich beſonders auch die Irrthümer der Moralphiloſophen (ſ. 21, 399 sq.; 16, 171; 12, 690), und die Nothwendigkeit eines geoffenbarten Sittengeſetzes, das im Dekalog zuſammengefaßt iſt (23, 293; 21, 399. 686 sqq.). Das Verhältniß desſelben, ſoweit Melanchthon es aufs Reine gebracht, mag unten aus der Vergleichung des Dekalogs mit den leges naturales im Einzelnen erhellen. Im Allgemeinen iſt zu ſagen: während die lex naturae vorwiegend das externum opus verlangt, ſpricht das geoffenbarte Sittengeſetz deutlicher de motibus cordis erga Deum (12, 689).

*) Cf. Apol. 63, 21; 66, 37.

Formell hat dasselbe mehr gebietende Kraft, da es als Gebot Gottes auftritt und ihn als das Urbild des Guten uns vor Augen stellt, auch über Belehrungen und Verheißungen deutlicher redet; s. 11, 35: Divinae leges tanto sanctiores sunt humanis, quanto propius effingunt tum autorem tum archetypum omnium bonarum rerum. Das Naturgesetz ist ein Strahl der göttlichen Weisheit in den Geist der Menschen ergossen (23, 294). Der Dekalog ist die in Gott immanente Idee der Weisheit und des Guten, wie sie voll und ganz in ihrer unergründlichen Herrlichkeit dem Menschen geoffenbart ist (23, 298; 21, 1077).

2. Im Verhältniß Melanchthons zur philosophischen Moral lassen sich drei Stadien unterscheiden.

a) Bekannt ist, wie er in den eigentlich reformatorischen Jahren unter Luthers übermächtigem Einfluß auch dessen Haß und Verachtung gegen die Philosophie theilt.

Während noch die Antrittsrede in Wittenberg für den Lieblingsgedanken seiner Tübinger Studienzeit*), für die Herstellung der aristotelischen Philosophie aus den Quellen schwärmt (11, 23), so redet die Einleitung zu den Vorlesungen über den Römerbrief verächtlich genug von der ἀλαόσκοπος φιλοσοφία, dem regnum nugarum, den insana dogmata des Aristoteles, von dem aufgeblasenen Stolz Platos (11, 36; 21, 100). Mit noch größerem Widerwillen, und hierin ist später eine ebenso bedeutende Wendung eingetreten, wendet er sich in dieser Periode von der Scholastik eben wegen ihrer philosophischen Richtung ab.

Die indoctae sophistarum καὶ βέβηλοι κενοφωνίαι (11, 37) sind ihm eben wegen ihres Aristotelismus gründlich genug verhaßt. So klagen die Loci, daß, wie man im Mittelalter den Aristoteles an Christi Stelle gesetzt, so bald nach den Anfängen der christlichen Kirche die Lehre des Herrn durch platonische Philosophie zu Grunde gerichtet worden (21, 86). Es ist die Selbstgewißheit des neuen religiösen Princips, welche hier aller wissenschaftlichen Tradition der Vorzeit den Rücken kehrt; es ist die Freude an

*) Heyd: „Melanchthon in Tübingen", Tübinger Zeitschrift 1839, S. 43.

dem pauliniſchen Evangelium, vor der die antike wie die ſcholaſtiſche Ethik keine Gnade mehr findet.

Es iſt vor allem der Vorwurf pelagianiſcher Eigenliebe und Aeußerlichkeit, den Melanchthon gegen die bisherige Wiſſenſchaft erhebt, und die ihm die Weisheit der Welt als eine Thorheit vor Gott, als ein Hinderniß im Chriſtenthum erſcheinen läßt (21, 102; 1, 122. 274 sq.).

Doch in dieſer Rolle eines neuen Tertullian mochte ſich gerade eine Individualität wie Melanchthon wenig behaglich fühlen; dazu trat ihm*) in den Bewegungen der Wiedertäuferei und des Bauernkrieges, dieſem Ausbruch der ungebrochenen Naturgewalt des deutſchen Volksgeiſtes die Conſequenz dieſer Verachtung der Wiſſenſchaft entgegen.

b) Und ſo ſuchte er namentlich der Philoſophie ein poſitives Verhältniß zum Chriſtenthum zu geben. Die Mittel dazu fand er in einer Umbildung der ſeit Peter dem Lombarden und Thomas von Aquino in der Scholaſtik gangbaren Unterſcheidung der übernatürlichen und natürlichen, der theologiſchen und der Cardinal-Tugenden, der wir auch bei Luther in dem Unterſchied der justitia christiana und justitia civilis begegnen. Z. B. Galat. 1, 14: Justitia politica, ceremonialis, civilis prorsus contrariae christianae, quod versantur in nostris operibus et a nobis fieri possunt.

a) Beides ſteht nun, wie wir in der Lehre von der Bekehrung noch ſehen werden, zunächſt noch unvermittelt nebeneinander, die justitia civilis als ſociale, unter Umſtänden auch kirchliche Legalität, die justitia fidei als die innerliche Religioſität.

Dem entſprechend tritt vermöge einer äußerlichen Gebietstheilung die Philoſophie als doctrina de moribus neben die doctrina de religione. Dies iſt der Standpunkt der erſten größeren ethiſchen Abhandlung Melanchthons, der Prologomena zu Ciceros Officien 16, 533; 11, 87: Est ad communem vitam imprimis utile, ea tenere, quae de moribus deque civili vitae consuetudine tradita sunt; virtutis

*) Galle, S. 118.

incunabula sunt hae litterae, quibus ad honestum teneri animi aluntur et incitantur; neque ego de religione dico, quae ex sacris litteris petenda est. Ebenſo 11, 162 (aus dem Jahr 1528). Apol. 58, 43; Enarrat. in Eth. Arist. 16, 280; 11, 259. Die Philoſophie lehrt nichts vom göttlichen Wollen, von Gottesfurcht und Gottvertrauen, das gehört dem Evangelium eigenthümlich zu; aber überdem ſind Vorſchriften für das bürgerliche Leben nöthig, wie die Menſchen friedlich untereinander leben können, was Gebot des Rechts und des ſittlichen Anſtands iſt. Das iſt eine gottwohlgefällige Zucht, durch welche Gott die Menſchen in Schranken halten will*). Daneben iſt es der formale Werth der Philoſophie, beſonders der ariſtoteliſchen, als der wiſſenſchaftlichen Methodenlehre, welche immer unumwundener anerkannt wird (11, 280. 348. 654).

β) Eine innerlichere Verbindung zwiſchen vorchriſtlicher Sittenlehre und dem Chriſtenthum hat Melanchthon beſonders ſeit ſeiner veränderten Anſchauung über Gnade und Freiheit angeſtrebt. Er reflektirt nun darauf, daß doch ſchon der vorchriſtliche Zuſtand auch ein gewiſſes religiöſes Verhältniß in ſich ſchließe, als der Standpunkt der allgemeinen Gottesfurcht, die vom chriſtlichen Glaubensleben ſich unterſcheidet, aber doch mehr iſt als eine bloß weltliche Moral. So treten, im Unterſchied vom Evangelium, das [geoffenbarte] Geſetz und die Philoſophie als Ausdruck des natürlichen Sittengeſetzes zuſammen, ſo zwar, daß zwiſchen beiden letzteren nur ein Gradunterſchied hinſichtlich der Klarheit und Vollſtändigkeit, mit der ſie den Willen Gottes erkennen lehren, ſtattfindet. Dieſe Anſchauung findet ſich in der Epitome philosophiae moralis von 1538. 16, 22: Philosophia pars legis divinae, sed non satis perspici possunt in hac imbecillitate naturae haec praecepta, quae jubent statuere de voluntate Dei,

*) Noch ſchärfer, vielleicht am meiſten im urſprünglichen Sinn Luthers erſcheint dieſe äußerliche Gebietstheilung in der Rede de discrimine Evangelii et Philosophiae (12, 690). Die Philoſophie iſt lex (Dei) de civilibus moribus, evangelium est remissio peccatorum et promissio vitae aeternae. Da iſt nur das ſpecifiſch Melanchthoniſche zu vermiſſen, daß es auch eine auf der Vergebung ruhende chriſtliche Sittlichkeit gibt.

et de perfecta obedientia praecipiunt. Es ist auch nach der Lehre der wahren Philosophie, d. h. des gereinigten Aristotelismus (11, 282. 656), das Ziel des Menschen, Gott zu erkennen, ihm zu gehorchen und seinen Ruhm zu verkündigen (16, 28). So sagt Melanchthon mit Beziehung auf die platonische Philosophie 11, 425: Vera philosophia est quaedam noticia legis divinae, agnoscit Deum, videt hoc discrimen turpium et honestorum divinitus nobis insitum esse, judicat puniri atrocia scelera a Deo. 12, 691: Lex divina et philosophia conveniunt sicut Decalogus et lex naturae, sed decalogus clarius praecipit de motibus cordis erga Deum.

Bei diesem nur relativen Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Sittenlehre konnte aber Melanchthon nicht stehen bleiben, wenn die Lehre vom tertius usus legis Wahrheit haben sollte, und wenn darauf geachtet wurde, daß die philosophische Ethik auch Tugend- und Güterlehre umfaßt.

γ) So bezeichnet die dritte ethische Hauptschrift Melanchthons den Fortschritt einer durchgreifend comparativen Behandlung der theologischen Ethik als doctrina coelestis und der doctrina philosophica. Es sind dies die elementa doctrinae ethicae von 1550, also aus der Zeit, wo die melanchthonische Theologie nach einer Periode humanistischer Ausbreitung auf die verschiedenen Wissensgebiete, aber auch einer gewissen Verflachung eine merkliche Vertiefung in die protestantischen religiösen Grundanschauungen zeigt. Philosophie und Theologie umschreiben nun beide den ganzen Kreis des religiös-sittlichen Lebens; die theologische Ethik entlehnt von der Philosophie die formalen Grundbegriffe, legt ihnen aber einen andern Inhalt unter, der sich eigenthümlich gestaltet von der Grundthatsache der Erlösung aus. 16, 170: In Ecclesia necesse est conferri doctrinam coelestem et philosophicam, in qua collatione utrumque genus doctrinae fit illustrius et dulcius. Ebenso 16, 179 und 14, 4 im Commentar zu den Sprüchen Salomo's. Die philosophische Moral umfaßt das ganze Gebiet des Sittlichen, sie ist nicht bloß Gesetz, sondern auch Tugendlehre; sie ist explicatio legis naturae (16, 167), aber auch cognitio operum, causarum et effectuum, quos Deus ordinavit in mente

hominis (12, 690). Aber die Quelle der philoſophiſchen Ethik iſt nur das natürliche ſittlich-religiöſe Bewußtſein, das als ſolches von der Erlöſung nichts weiß (11, 753), daher theils nur Forderungen, theils wie in der Tugendlehre nur Ideale aufſtellen kann; das, weil es die wahren Urſachen, die eigentlich wirkenden Kräfte nicht kennt, nur Namen und Schattenriſſe gibt (12, 327; 11, 844; 10, 877). Die reale Erfüllung von beidem gibt die theologiſche Ethik, welche von der Thatſache der Erlöſung ausgeht. Eth. doctr. el. 16, 170: In philosophia morali prima de fine quaestio est — est finis juxta legem Dei Deus ipse — vera agnitio et celebratio Dei. Evangelium deducit nos ad eundem filium sed adjungit doctorem filium. Beide Disciplinen verhalten ſich aber nicht feindſelig, ſondern wie das natürliche Gottesbewußtſein zur Offenbarung Gottes in Chriſto, wie Verheißung zur Erfüllung.

Während die Philoſophie des italieniſchen Humanismus, als eine ehebrecheriſche Weisheit, welche von Gott abführt, dem Wege gleicht, auf dem der Same nicht aufgeht (14, 864), wird von Melanchthon dem Humanismus und der durch ihn neubelebten Philoſophie die beſcheidene, aber um ſo wirkſamere Beſtimmung einer paedagogia in Christum zugewieſen (16, 169). Es iſt dem Bisherigen entſprechend, wenn wir Melanchthon auch zu der mittelalterlichen Theologie ſpäter ein freundliches, bei aller Kritik doch auch anerkennendes, lernendes Verhältniß einnehmen ſehen. Und es repräſentirt eine reſpektable ethiſche Tradition, wenn wir von ihm u. A. angeführt ſehen: Origenes 21, 83; Auguſtin 11, 446; Bernhard, Antonius Apol. 285, 38; Hieronymus 11, 734; Baſilius 11, 675; Jovinian Apol. 243, 36; Alcuin, Thomas von Aquino (S. 209); die ſcotiſtiſche Schule z. B. C. R. 21, 84; Gratian Cons. lat. 2, 198; Gerſon ibid. 1, 320; Wikleſ 16, 449; Geiler von Kaiſersberg 10, 469; Sebald Münſter, Reuchlin z. B. 11, 215 u. 11, 999; Rudolf Agricola 11, 438.

Zweites Hauptstück.

Die einzelnen Hauptgebiete der Ethik.

Melanchthon sagt im Commentar zur Politik des Aristoteles C. R. 16, 422: Sicut Ethica de privatis moribus disputant, ita politica disputant de societate civili et officiis ad societatem pertinentibus. Hiernach reiht sich ihm an die subjektive Ethik, die Lehre von den sittlichen Gemeinschaften. Für erstere folgen wir dem Gedankengang der Elementa ethicae doctrinae. Diese Schrift enthält aber — entsprechend dem aristotelischen Vorbild — vorwiegend nur Tugendlehre. Aus den Loci, namentlich der Erklärung des Dekalogs, ist die christliche Pflichtenlehre zu entnehmen, wie die Loci de ecclesia und de magistratibus civilibus Krystallisationspunkte für die Lehre von den sittlichen Gemeinschaften darbieten.

Erſter Abſchnitt.

Die ſubjektive Ethik.

I.

Tugendlehre.

1. Der abſolute Werth

des Sittlichen, der Tugend erhellt daraus, daß in ſie die Beſtimmung des Menſchen zu ſetzen iſt. Die Frage, welche die Elementa eth. doctr. gleich Ariſtoteles voranſtellen: Quis est finis hominis? wird dahin beantwortet: Das höchſte Ziel des Menſchen iſt Gott, um deſſentwillen der Menſch geſchaffen iſt, aber Gott in ſeiner gnädigen Selbſtmittheilung *). Eth. el. 16, 170. Dieſe beſteht in der Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes, d. h. der ethiſchen Aehnlichkeit mit Gott (16, 171), der Erkenntniß Gottes und der Verwirklichung ſeines Willens, alſo der Tugend (Joh. 17, 3). Da Gott Geiſt iſt, ſo können wir, die wir zur Gemeinſchaft mit ihm berufen ſind, ihn nur erfaſſen in der Aufnahme ſeines heiligen Geiſtes und in der Verähnlichung mit ihm 16, 218. Apol. 54, 18: Hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse, quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum

*) Deutlich iſt hier die Combination von Ariſtoteles und Thomas von Aquino.

apprehendit, et in qua relucet Deus. Das ist der Zweck der Schöpfung der Welt. Gott wollte nach seiner Güte eine Creatur, der er sein Bestes, seine Weisheit und Gerechtigkeit, ewiges Leben und Seligkeit mittheilen, welche eine Wohnung Gottes werden könnte (23, 385; 23, 255). Das ist auch der Zweck des Erlösungs- und Versöhnungswerkes. Der Sohn Gottes ist nicht dazu gestorben, damit wir uns wüthend in Laster aller Art stürzen und eine Freiheit uns erträumen sollten, welche nur Gesetzlosigkeit wäre, da er vielmehr uns durch Christum in sein Ebenbild herstellen will (12, 669). Wenn die antike Philosophie vielfach die Lust, die neuerwachte Philosophie im 16. Jahrhundert die Macht als das höchste Gut des Menschen bezeichnet, so wendet sich Melanchthon mit Bewußtsein von beiden ab (11, 694) und sieht darin gerade einen Beweis für die Thatsache des Sündenverderbens, daß die Harmonie zwischen Gesetz und Begehren gestört ist. Der Idee nach ist der Gehorsam gegen Gott des Menschen Lust (16, 173), wie die ewige Seligkeit in der vollendeten Gerechtigkeit besteht (23, 368). Wie dieser Idee der Gottebenbildlichkeit auch die Idee der Rechtfertigung dienstbar werden muß, s. Apol. 133, 228: Ideo justificamur, ut justi bene operari et obedire legi Dei incipiamus. Es ist aber zu beachten, daß Melanchthon für ihre Verwirklichung nicht individualistisch bei der menschlichen Einzelpersönlichkeit stehen bleibt. Die volle Verwirklichung findet die Idee der Gottebenbildlichkeit im Reich Gottes, dieses freilich meist als Kirche gedacht, der Zweck der Schöpfung und des Werkes Christi ist die Kirche. 24, 13: Patefecit Deus se ideo condidisse genus humanum, ut esset ecclesia*). 12, 520; Eth. el. 16, 198. Gott hat in unendlichem Erbarmen uns aus der Finsterniß und aus der Hölle emporgezogen, und es soll nicht bloß bei Anfängen bleiben, sondern diese großen Dinge will Gott in seiner Kirche vollführen, und denen, die beharrlich sind, das ewige Leben verleihen. Doppelt beachtenswerth

*) 23, 214: Patefacta est divinitas certo verbo quod Pater aeternus cum Filio et spiritu sancto condiderit coelum et terram et omnes creaturas, et in genere humano condito ad imaginem suam et ad certam obedientiam elegerit sibi Ecclesiam, ut ab ea haec una et vera divinitas agnoscatur, invocetur et colatur.

ist diese Richtung des theologischen Denkens auf die Vollendung des Heils im Reiche Gottes zu einer Zeit, die allem Chiliasmus sonst so gründlich abhold war (Aug. 17).

Freilich begegnen wir wie schon bemerkt, auch bei Melanchthon vielfach einer pessimistischen Anschauung vom Erfolg des sittlichen Processes auf Erden, trüben Ahnungen vom nahen Weltende (12, 726)*) und schwermüthigen Klagen über das Altern der Welt (12, 161). In hac extrema mundi senecta vere languida omnia ruinam non obscure denunciant, multae malae artes et morum vitia, et communis vitae corruptela (24, 18. 29. 30)**). Solche Aeußerungen eines düsteren Pessimismus finden sich aber vorzugsweise in der Zeit nach dem schmalkaldischen Krieg, dessen Nachwirkungen der Reformator zu deutlich vor Augen hatte, und auch in dieser Zeit wird er nicht müde, auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus als den wahren defensor fidei hinzuweisen, der verheißen hat: Niemand wird meine Schafe aus meiner Hand reißen (12, 161; 21, 940); deßwegen ist es ein Glaubenssatz: Semper erit aliqua ecclesia (25, 861. 874) eben als die objective Verwirklichung des christlich Guten (23, 214).

2. Das Wesen der Tugend
(Quid est virtus? Eth. 16, 183 sqq.)

a) nach der formalen psychologischen Seite wird die Tugend constant mit Aristoteles definirt: Habitus inclinans voluntatem ad obediendum rectae rationi, also etwa deutsch: Die Richtung des Willens auf die Befolgung der richtigen Maximen. Der sittliche Habitus, über dessen Werth Melanchthon übrigens (21, 1103) bemerkt: Obscurum est, quid sit in mente et corde habitus, unter-

*) So auch in Briefen an Kaspar v. Niedbrück; s. Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1874, S. 305; ebenso C. R. 21, 990; 7, 1012.

**) Melanchthon hat die naive Besorgniß, es werde in der senecta mundi das Holz und das Geld (das edle Metall) ausgehen, während gleichzeitig das Menschengeschlecht aussterbe (25, 70). Die Welt soll im Ganzen 6000 Jahre stehen, nach dem Wort des Elias (?): duo millia inane, duo millia lex, duo millia dies Messiae et si quid deerit ex his annis, deerit propter nostra peccata, quae multa sunt. 24, 563; 12, 717. Weiteres s. in den Nachträgen.

ſcheidet ſich von der einzelnen That, wie das Wiſſen vom einzelnen Erkenntnißakt, denn Melanchthon nennt neben dem habitus in voluntate als habitus in potentia cognoscente scientia, ars, prudentia, fides. Wie dieſe eine Fertigkeit und Richtung des Erkennens gleichzeitig bezeichnen, ſo auch die Tugend als Richtung des Willens auf das Gute zugleich eine Fertigkeit der Beherrſchung der Affekte.

Nach Melanchthons trichotomiſcher Anthropologie, welche mit der Spinoza's viele Aehnlichkeit hat, bilden die Affekte, die aus der Empfindung von Freude und Traurigkeit hervorgehenden Triebe von Liebe und Haß mit ihrer mannigfaltigen Verzweigung das ſittliche Material, zu welchem der Wille als das geiſtig geſtaltende, beherrſchende Princip ſich verhält oder verhalten ſoll. Als ernſtliche Willensrichtungen, als firmi impetus beweiſen ſich die Tugenden eben dadurch, daß die Affekte des Herzens in Harmonie mit der Bewegung des Willens gebracht werden. Nicht die ſtoiſche (oder mönchiſche) Negation der Affekte, welche nicht an und für ſich, ſondern nur in ihrer ſündhaften Unordnung und ſelbſtiſchen Richtung böſe ſind, vielmehr ihre Unterwerfung unter den Dienſt des frommen Willens iſt die Tugend (16, 51. 203 sqq. und 25, 290. 838). Dieſe Unterwerfung der Affekte iſt aber bei der Thatſache der Sünde nur etwas Relatives, das Ergebniß eines langen ſittlichen Proceſſes, der ſelbſt nur durch die Hilfe des heiligen Geiſtes ermöglicht wird. Immer ſkeptiſcher verhält ſich Melanchthon gegen die Brauchbarkeit des Begriffes der Tugend als ſittlichen habitus, und will ſtatt deſſen nur von boni motus in corde reden (10, 877). Definit. theolog. 21, 1102: Etsi quid sunt illi habitus in hac languida natura, sunt infirmi et facile excutiuntur. 12, 327. Die Aufgabe des Ethikers iſt daher nicht ſowohl, ein Ideal von Tugend aufzuſtellen, als vielmehr erfüllbare Forderungen zu ſtellen (11, 844).

b) In den Unterſuchungen über das materiale Weſen der Tugend ſucht Melanchthon Autonomie und Theonomie zu vereinigen in der Definition der Tugend als habitus inclinans voluntatem, ut constanter obediat recto judicio propter Deum ut et gratitudinem ei declaret et Dei voluntatem aliis ostendat (16, 183). 21, 1078: Vera conformitas et motuum cordis

et omnium virirum cum Deo, sicut se in lege patefecit et refertur ad hunc finem principalem ut Deus celebretur. Der ariſtoteliſche Begriff der μεσότης wird dahin erklärt, daß das darin geforderte ſittliche Maß in nichts Anderem als in ſteter Beachtung der Stimme des Gewiſſens, als der innern Norm der menſchlichen Natur, beſtehen könne (16, 211). 16, 59: Ne freni laxentur libidini contra conscientiam.

Es möge ferner bemerkt werden, wie die evangeliſche Ethik von Anfang an den Intellektualismus von ſich weiſt, dem wir in der antiken und thomiſtiſchen Ethik begegnen, wornach die Tugend ein Wiſſen, oder wenigſtens das beſchauliche Leben die höchſte ſittliche Stufe ſein ſoll. Daß dem Melanchthon die Tugend kein Wiſſen, ſondern ein habituelles Wollen iſt, beweiſt die Definition der justitia universalis Eth. el. 16, 226: Constans et perpetua voluntas, suum cuique tribuens, und des bonum honestum s. morale Def. theol. 21, 1097: Ipsae actiones voluntatis in Angelis et hominibus, congruentes cum lege Dei, seu cum Deo. Chriſtlich ausgedrückt: was in Chriſto gilt, das iſt der in Liebe thätige Glaube Apol. 81, 111). Oder, wie Melanchthon den theonomiſchen Charakter der chriſtlichen Tugend ausdrückt: Omnes virtutes ad hunc finem referendae sunt, ut obedientia Deo praestetur (16, 214)*). Das beſchauliche Leben als vita scholastica, Leben in der Wiſſenſchaft, preiſt Melanchthon wohl (11, 298), aber nur in dem Sinn, daß es beſonders annehmlich, nicht daß es beſonders gottgefällig ſei.

Jedenfalls darf auch der vita scholastica die ſittliche Frucht nicht fehlen. Es iſt ein dreifacher cultus Dei, zu welchem Melanchthon ſeine Berufsgenoſſen aufruft: Studium doctrinae, invocatio, confessio in afflictione (10, 200). Dagegen die mönchiſche Beſchaulichkeit hat in ſeinen Augen nicht mehr, eher weniger Werth, als das Leben des Ackermannes oder des Schmiedes (Apol. 285. 287).

---

*) So iſt es bezeichnend, daß Melanchthon bei der Eintheilung der Tugenden ſtets nur die ethiſchen, nicht auch die dianoetiſchen Tugenden des Ariſtoteles berückſichtigt; cf. Eth. el. 16, 214sq. mit Arist. Eth. Nicom. I, 13; VI, 5.

3. Die Geneſis der chriſtlichen Tugend.

(Quae sunt causae actionum virtutis? Eth. 16, 185.)

a) Die thatſächliche Vorausſetzung für dieſelbe bildet die Sünde, als prava conversio ad carnalia in superioribus viribus (Apol. 55, 25). Concupiscentia quaerens contra verbum Dei sapientiam et justitiam carnalem, contemnens Deum, als universa destructio humanae naturae, tristissima servitus, qua homo subjectus est Diabolo (23, 404). Alſo iſt die Tugend des Chriſten nach ihrer Entſtehung weſentlich Erneuerung, Bekehrung 21, 489. 215; ſ. ſchon Theol. instit. 21, 50 sq.: Christus auctor justitiae nostrae, sive perfectae virtutis. Cur non adsequimur justitiam nostris viribus? Propter peccatum originale. Dieſe Bekehrung wird auch durch justitia civilis nicht erſetzt. Dieſer Begriff, der uns ſchon in der Lehre von Gnade und Freiheit beſchäftigte, kommt hier noch einmal in Betracht als das Gebiet der relativen Sittlichkeit; da nur durch Vergleichung mit dieſer das Weſen der ſpecifiſch-chriſtlichen Tugend erhellt.

α) Zunächſt finden wir auch bei Melanchthon wie bei Luther ein lediglich abwehrendes Verhalten gegen die justitia civilis. Melanchthon iſt hier beherrſcht von dem abſtrakten, auguſtiniſchen Dualismus zwiſchen Geiſt und Fleiſch. Carnem vocabimus, quicquid est extra spiritum, ut quantumvis speciosas Pauli virtutes, nondum credentis, humanam sapientiam ut Socratis, temperantiam ut Fabricii, quae virtutes sunt verissima vitia et plane fructus carnis (21, 24). Die allein herrſchende Triebfeder in dieſem Zuſtand iſt die Selbſtſucht, wenn ſie auch bei Manchen in feinerer Form, als Ruhmliebe, Furcht vor Strafe, erſcheint (21, 100. 105). Die Tugend des unbekehrten Paulus iſt ebenſo ſehr Frucht des Fleiſches, als der ehebrecheriſche Wandel des Clodius. Der einzige in dieſem Gebiet mögliche Unterſchied betrifft die äußere That, während die Triebfeder eben affectus carnis iſt (Röm. 8, 6; C. R. 21, 113). Allein entſcheidend für den ſittlichen Werth des Menſchen iſt die Hinwendung auf das Göttliche und dieſe tritt erſt mit dem Glauben ein.

β) So richtig nun dieſer abſolute Standpunkt ſittlicher Beurtheilung für die Dogmatik ſein mochte, es mußte ſich bald

zeigen, daß in der Praxis, in der Ethik Nichts mit demſelben anzufangen war. Denn die Ethik hat es mit ſehr relativen Größen zu thun, und die Praxis legte nahe, auf die Unterſchiede des relativ Guten und Schlechten genau zu achten in einer Zeit, wo man vom Standpunkt der fides salvifica weit genug noch entfernt war. Unter den ernüchternden Eindrücken der zwanziger Jahre des Jahrhunderts ſehen wir denn eine eigenthümliche Umbiegung jenes urſprünglichen Standpunktes ſich vollziehen. Es iſt zunächſt der im Obigen noch offen gelaſſene Unterſchied in der äußeren That, der ſeit 1524 in anderer Bedeutung erſcheint, freilich ſo, daß es immer von dem Vorwiegen des confeſſionell polemiſchen oder des ethiſchen Intereſſes abhängt, in welchem Sinn derſelbe geltend gemacht wird. Schon die Apologie rechnet (S. 218. 219) zu der Gerechtigkeit der Werke: Potest exhibere Deo certum cultum externo opere, obedire magistratibus, in opere externo cohibere manus a caede, ab adulterio. Sehr deutlich ſtechen dieſe Sätze von der Ausführung der F. C. ab, welche vor der Bekehrung eigentlich nur ein lobenswerthes ökonomiſches Verhalten in civilibus externis rebus, quae ad victum et corporalem sustentationem pertinent, zugeben will (661, 20), höchſtens eine religionsloſe Sittlichkeit (663, 26). Aber die Apologie weiß über den ſittlichen Werth dieſer Tugend des Unbekehrten nur zu ſagen, daß ſie die Rechtfertigung nicht verdiene. Dagegen in der Epitome doctrinae an Philipp von Heſſen von 1524 (1, 704) und in den Viſitationsartikeln erſcheint dieſe justitia civilis als die nothwendige, gottgeordnete Baſis des ſtaatlichen und kirchlichen Lebens, als eine Vorſtufe der Bekehrung von poſitivem Werth. Wir können aus eigener Kraft das Herz nicht ändern, aber äußerer Uebertretung mögen wir wehren. Man ſoll auch lernen, daß Gott nicht Gefallen hat an einem wüſten, heidniſchen Leben, ſondern Gott fordert von Jedermann ſolche Gerechtigkeit. Als eine Vorſtufe der Bekehrung wird ſie ſeit den Loci von 1533 mit dem Ausdruck disciplina, ſittlich religiöſe Zucht bezeichnet. 21, 279: Paulus egregie ait, lex est paedagogia. Quodsi disciplina est paedagogia et quidem in Christum, nequaquam negligenda erit. Valet enim paedagogia, ut assuefacti bonis moribus audiamus et discamus Evangelium. Postea

Spiritus s. efficax est per Evangelium. Ebenſo 21, 377; Proleg. in offic. Cic. 16, 537. 543. Unter dieſer disciplina iſt aber noch immer nur die gubernatio externorum motuum ad normam legis, nicht die Ethiſirung der Affekte, die Beherrſchung der innern Triebfedern durch die Idee des Guten verſtanden.

γ) Es war nun die Frucht eingehenderer Beſchäftigung mit der Pſychologie im Commentarius de anima 1540, welche Melanchthon hier, wie in der Lehre von Gnade und Freiheit weiterführte. Cons. lat. 2, 114: Miror, cum tot seculis de libero arbitrio disputatum sit, scriptores non deducere discentes ad considerationem potentiarum animae, quae ad dijudicationem hujus disputationis utilissima est. Wir finden, freilich weniger in den Loci, in welchen Melanchthon überhaupt immer ängſtlicher an die bereits fixirte kirchliche Gemeinlehre ſich accommodirt, dafür entſchieden in ſeinen ethiſchen Schriften zur disciplina, der Tugend des Unwiedergebornen auch gerechnet eine gewiſſe Beherrſchung des innern Herzens- und Willenslebens durch ſittliche, auch religiöſe Motive, nur freilich nicht durch die höchſten, allein aus der Thatſache und Kraft der Erlöſung hervorgehenden Beweggründe (El. eth. 16, 186. 43. 208); beſonders häufig ſpricht über die disciplina im bezeichneten Sinn die Poſtille (24, 151. 155; 25, 521. 326 u. ö. 20, 419).

Es iſt natürlich, daß in dieſem Mittelgebiet relativer Sittlichkeit bald mehr die humane, bald mehr die religiöſe Seite hervorgekehrt wird. Erſteres z. B. 11, 660: Credo Pomponium, Papinianum, qui justitiam vitae praetulit, fuisse viros justos, temperantes, beneficos, fugientes libidinum, utiles reipublicae. Quid igitur nos antecellimus? Vera agnitione Dei, invocatione et celebratione praestamus. Daß in der disciplina auch religiöſe Motive, die Furcht Gottes mitwirken, geht daraus hervor, daß auf die Frage, warum wir uns zu dieſer Zucht bequemen müſſen, regelmäßig geantwortet wird, weil Gott es befohlen hat, und weil er die Verletzung derſelben beſtraft (25, 326; 22, 150; 16, 215). Freilich iſt es ein Mangel, daß die Reflexionsmethode Melanchthons die innere Beziehung der disciplina zum chriſtlichen Glaubensleben mehr ahnen läßt, als darſtellt, daß nicht geſagt wird, inwieweit in jenem Außengebiet vom Glauben ſchon

die Rede sein kann. Und hieraus erklärt sich die weitere Unklarheit, daß als Beispiele der disciplina neben den Gottesmännern des Alten Testaments immer auch wieder tugendhafte Heiden genannt, heidnische Sittlichkeit und anfangsmäßiges Christenthum, die Melanchthon späterhin principiell wohl unterscheidet, in praxi wieder zusammengeworfen werden. Aber die fides generalis wird doch der disciplina entschieden vindicirt, wenn es z. B. 24, 154 heißt: Im Gebiet der disciplina kann der Mensch die wahre Lehre bekennen, und die Götzen fliehen, während der Mensch nicht von Gott bekehrt werden kann, wo das cyklopische Leben herrscht (22, 151; 21, 1079).

b) Aber obwohl so eine Vorstufe des neuen Lebens, ist die disciplina dieses doch nicht selbst (15, 329). Erst der Heilsglaube begründet das neue Leben. Apol. 109, 129: Fides neque facilis res est, neque humana potentia, qua vivificamur, qua diabolum et mortem vincimus. Haec fides quum sit nova vita, necessario parit novos motus et opera. Es ist immer der Glaube mit seiner Voraussetzung, der wahren Furcht Gottes und mit seiner Frucht, der werkthätigen Liebe Gottes in Christo, was als Specifisches der christlichen, d. h. der wahren Tugend angesehen wird (16, 184; 25, 179; 23, 274. 302). 21, 429: Non satis est docere externa opera civilia, sed ipsa fides, quae tribuit gloriam Christo, praecipuus Dei cultus est. Haec fides gubernare omnes actus debet. Commentar zum Römerbrief von 1544 (S. 92): Novus homo dicitur, quatenus habet fiduciam Dei, agnoscit et invocat Deum. Annot. in Ev. Matth. 14, 588: Die christliche Gerechtigkeit zeichnet sich in vierfacher Weise vor der des Gesetzes aus, durch Buße, Glauben, aufrichtiges Gebet und Trost im Unglück (14, 679. 718; Phil. mor. epit. 16, 61). Diese passiven Tugenden der Geduld in Trübsal, der Versöhnlichkeit gegen Beleidiger werden auch sonst als specifisch christliche hervorgehoben (21, 693), weil in ihnen gerade das persönliche Vertrauen zu Gott und die Liebe gegen Gott am meisten zu Tage tritt (21, 1080); als virtutes quibus immediate cum Deo agimus (16, 61. 214) und eben dies persönliche Verhältniß zu Gott in Christo ist das Specifische der christlichen Tugend. In der Abhandlung über die Rechtfertigungslehre ist gezeigt, wie in der

Auffaſſung des Glaubens das perſönliche Verhältniß zu Chriſto immer mehr zum Recht kommt. Dasſelbe iſt für die Vorausſetzung der fides salvifica, die contritio, zu beobachten. Die Lehre von Gnade und Freiheit zeigt, daß Melanchthon unter contritio keineswegs nur die terrores conscientiae, oder bloß die Furcht vor Strafe verſteht, was man ihm neueſtens als eine Verderbniß der evangeliſchen Heilslehre wieder vorgeworfen hat. Siehe über den Unterſchied beider 21, 152; Apol. 165, 29; Defin. theol. 21, 1082. Die wahre Heilsbuße, timor filialis, unterſcheidet ſich von der knechtiſchen Furcht einmal dadurch, daß erſte nicht bloß pathologiſch in der Furcht vor Strafe beſteht, ſondern ethiſch der Schmerz des Gewiſſens über die Sünde, ebenſo das Gefühl des göttlichen Zorns, wie der Reue über die Beleidigung der göttlichen Liebe iſt. 23, 47: Contritio est expavescere agnitione irae Dei adversus peccata nostra et dolere, quod Deum offendimus. Catech. pueril. 23, 186; 21, 883, wo ausdrücklich darauf hingewieſen iſt, daß die kräftigſte Bußpredigt in dem Evangelium von der Verſöhnung enthalten ſei.

Der zweite wichtige Unterſchied der Heilsbuße von der knechtiſchen Furcht iſt, daß erſtere nie ohne den Glauben gedacht werden kann. 23, 28: Sciamus, mixtos esse in sanctis hos ingentes motus, timorem et sensum poenae et fidem accedentem ad Deum. 21, 1082. Es iſt in der Heilsbuße ſchon ein perſönliches Verhältniß zu Gott geſetzt, Selbſterkenntniß des Sünders in ſeiner Gottesferne und Gottesbedürftigkeit. 21, 406: Docendi sunt homines de fine, quare hi terrores nobis incutiantur, videlicet non ut pereamus, sed ut agnoscamus nobis opus esse misericordia et beneficio Christi; nos accusari, non ut pereamus sed ut misericordiam quaeramus. 21, 716. Ja es ſoll nicht darüber disputirt werden, ob die contritio aus Liebe zur Gerechtigkeit oder aus Furcht vor der Strafe entſtehe; denn beides iſt verbunden (25, 64). Charakteriſtiſch für das Streben Melanchthons, der Heilsordnung einen poſitiv ſittlichen, nicht bloß einſeitig asketiſchen Inhalt zu geben, iſt nun aber beſonders die conſtante Aufführung der nova obedientia als dritten Moments der poenitentia z. B. 25, 67; Exam. Ordin. 23, 46; Loci 21, 877 u. 22, 493; August. VI; Apol. 165, 29.

Wenn der Glaube die Seele des christlichen Lebens ist, so ist die christliche Werkthätigkeit sein organisirter, reich gegliederter Leib. Die Beschränkung auf die Lehre vom Glauben, welche von den Rechten und Gesetzen des sittlichen Lebens abstrahirt, wäre roh und unartikulirt, wie eine Sprache mit lauter Vocalen ohne Consonanten, ja ein widersinniges Beginnen, das man mit Waffengewalt unterdrücken müßte (11, 211). Ebenso wenn im Anschluß an die Stelle Röm. 6 die ganze Heilsordnung in die zwei Stadien mortificatio und vivificatio zerlegt wird, so erhellt hieraus, daß der Schwerpunkt, das eigentliche τέλος des christlichen Lebens in der sittlichen Lebensbethätigung gesucht wird. 15, 461: Vos non tantum mortui estis, sed etiam vivificati cum Christo, ut in nova vita ambuletis; ergo debetis novos fructus afferre. In Rom. von 1544, p. 515; Enarr. in Rom. 15, 808; 25, 67.

4. Eintheilung der Tugenden. Eth. 16, 214.

Auch diese hat zum leitenden Grundsatz die Forderung der Immanenz der Religion in der Sittlichkeit. Es ist der gemeinsame Mangel der altprotestantischen, auch der melanchthonischen Ethik, daß die Tugendlehre und Pflichtenlehre sich gegenseitig im Lichte stehen, daß es zu letzterer nicht kommt, weil das materiell vorwiegende Interesse der Genesis der Tugend in der Heilsordnung sich zuwendet, und doch auch zu keiner ausgeführten Tugendlehre, weil das formale Interesse der Schriftmäßigkeit der Ethik dieselbe immer wieder in eine bloße Erklärung des Dekalogs verwandelt. So hat die Eintheilung der Tugenden auch in den Elementa Ethices wenig Werth, weil das Eintheilungsprincip eigentlich das der Pflichtenlehre ist. 16, 214: Rectissime igitur distributio virtutum ex decalogo sumi potest, in quo prima tabula virtutes recitat immediate cum Deo agentes, secunda illas, quae immediate cum hominibus agunt, quae tamen ipsae ad hunc finem referendae sunt, ut ea obedientia Deo praestetur. Ebenso Philos. moralis epit. 16, 61*);

*) Die Epitome giebt für diese Eintheilung der Tugenden eine scheinbare Motivirung: Virtutes reguntur judicio mentis, quare e notitiis,

24, 825. Doch ist im letztern Satz ein mehr innerliches Verhältniß der religiösen und humanen Tugenden schon angebahnt. Deutlich tritt dies bei einer Vergleichung der thomistischen und melanchthonischen Ethik hervor. Erstere betrachtet die theologischen Tugenden: fides, spes, caritas als ein donum superexcedens humanam naturam, welches zu den vier Cardinaltugenden äußerlich hinzukommt *). Dieser Mechanismus ist schon durch das Verhältniß von disciplina und nova obedientia überwunden, und so sagt Melanchthon bei dem Uebergang von der ersten zu zweiten Gesetzestafel ausdrücklich: Ideo sciamus propter Deum obedientiam praestandam esse et includamus omnibus primum praeceptum, ut obedientiam in ceteris etiam regant timor Dei et fides. Eth. 702.

Als die Einheit der socialen Tugenden erscheint dann nach dem Vorgang der antiken Ethik die justitia universalis als obedientia erga totam legem in societate honesta (16, 223) **) oder formal psychologisch: constans et perpetua voluntas suum cuique tribuens (16, 226). Sie bethätigt sich nach dem vierten Gebot in ehrerbietigem Gehorsam und Nachgiebigkeit gegen Vorgesetzte, nach dem fünften in den Tugenden der Humanität, Billigkeit und Milde, ferner nach dem sechsten in denen der sittlichen Mäßigung und Keuschheit. Die Gerechtigkeit (justitia

---

quoad eas gubernant, tanquam a causa sumendae sunt diversae species. Sunt autem notitiae illae principia seu conclusiones practicae. Nec potest aptior ordo institui quam Decalogus. Es erinnert dies an die ethischen, unabhängig nebeneinander stehenden Ideen bei Herbart. Aber Melanchthon erkennt doch in der recipirten Definition der Tugend als habitus qui inclinat voluntatem ad obediendum rectae rationi an, daß die Tugend kein Wissen, sondern ein habituelles Wollen ist. So sollte auch die Eintheilung der Tugend direkt, ohne den Umweg von notitiae practicae von Verhältnissen des Willens hergenommen sein.

*) Neander, Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Ethik, S. 298 f.

**) 21, 1084 gibt den platonischen Begriff der Gerechtigkeit, wornach sie die Einheit aller Tugenden ist. Congruentia cum tota lege seu Deo; aber die ethischen Schriften Epit. 16, 64; Elem. eth. 16, 222 verstehen unter justitia universalis mit Aristoteles die Einheit der socialen Tugenden.

distributiva) im engeren Sinn, welche Jedem das Seine gibt, findet ihre christliche Verklärung in den Tugenden, welche in der Gemeinschaft der Liebe Jedem das Seine geben, im Wohlwollen, Freigebigkeit und Mitleid. Endlich die Wahrhaftigkeit (achtes Gebot) verfolgt Melanchthon hauptsächlich in ihren Aeußerungen auf dem Gebiet des Wissens, wo sie sich als Wahrheitsliebe, Consequenz und als Loyalität im höhern Sinn äußert (candor aliquid leniens in interpretatione quod vel improprie vel horridius dictum est). Cf. Epit. 16, 61; Eth. el. 16, 214 sqq., das ganze zweite Buch dieser Schrift.

5. Die Tugendmittel.

Diesen Begriff gibt Melanchthon selbst an die Hand, wenn er (24, 414) mit Berufung auf das Gleichniß von den anvertrauten Pfunden sagt: Discamus, exercenda esse dona spiritualia, quia in his exercitiis crescunt.

Das Gebet ist eigentlich nicht hierher zu rechnen, da demselben beinahe ausschließlich eine Abzweckung auf Gott gegeben wird*). Es ist ein cultus Deo praestitus (11, 667; 14, 636), eine confessio contra Diabolum und das sicherste Unterscheidungszeichen der wahren Kirche Christi. Dieser Auffassung des Gebets vorwiegend als Gottesdienst entspricht es, wenn Melanchthon recitatio verborum dabei verlangt (21, 965) und, während ihm das wortlose Gebet als eine Hypokrisie erscheint (14, 636. 744), selbst bestimmte Gebetsformulare, Gebete um einzelne Tugenden, für die Tageszeiten ꝛc. vorschreibt (21, 978)**). Immerhin kommt die pädagogische Bedeutung des Gebets zum Recht, wenn es eine Uebung des Glaubens heißt, der im Gebet alles Gute als ein Geschenk Gottes anerkennt, und durch das Gebet, das ja nur im

*) Feuerlein, Sittenlehre des Christenthums, S. 261.

**) Ebenso s. sein eigenes tägliches Gebet (10, 280). Gebete zu den drei Personen der Gottheit (23, 235. 382). So zeigt die Postille eine große Anhänglichkeit Melanchthons an die alten kirchlichen Feste und Festzeiten, als dienlich zur Erweckung des innern Lebens, z. B. 24, 338. So wird namentlich das Kirchengehen und das gemeinsame Gebet in der Kirche ein cultus Dei genannt (24, 263).

Vertrauen auf seine Erhörlichkeit um Christi willen Gott gefällig ist, immer mehr Gott vertrauen lernt (14, 729). Kräftig betont Melanchthon die Erhörlichkeit des Gebets auch im Leiblichen. Die Auslegung der vierten Bitte vom [geistigen] Brod des Lebens nennt er deliramenta ex perniciosis tenebris orta et plena impietatis (14, 652). Ebenso rechnet es Melanchthon zu den furores Stoicorum, wenn dem Gebet eine reale Einwirkung auf das göttliche Walten resp. den Naturlauf abgesprochen und seine Bedeutung nur in der dankbaren Anerkennung der Weisheit des unabänderlich wirkenden göttlichen Rathschlusses gesucht wird, als wäre das Gebet οὐ χρείας ἕνεκα ἀλλὰ εὐχαριστίας da (10, 736. 738). Eine etwas äußerliche Behandlung dieser Frage ist es, wenn Melanchthon versichert: Gott werde die Noth auf unser Gebet hin wenigstens lindern, wenn auch nicht aufheben. Dagegen ist es ein bedeutender, an Schleiermacher erinnernder Gedanke, daß die Erhörung der Gebete ums Zeitliche insoweit sicher eintreten werde, als es für den Bestand und die Förderung des absoluten göttlichen Zwecks, des Reiches Gottes nöthig sei. 21, 964: Dat Deus corporalia bona ut semper in terris aliqua Dei ecclesia maneat, ut sint doctores et discipuli, ne deleatur doctrina, ne litterae intereant. So ist es auch der Locus de ecclesia, bei welchem Melanchthon vom Gebete handelt. Für die streitende Kirche ist dasselbe namentlich als Fürbitte, die kräftigste Lebensbethätigung und das wichtigste Trostmittel. (21, 533. 947). Uebrigens ist das Gebet dem Melanchthon doch nicht bloß Bittgebet, sondern nach seinem tiefern Sinn Anbetung, Anerkennung Gottes. Zu Joh. 4, 23: Omnis adoratio seu invocatio vere est agnitio voluntatis Dei (15, 107). Darum ist auch nur in der Kirche Christi gottgefälliges Gebet, z. B. 15, 1352.

Hinsichtlich der übrigen exercitia pietatis, welche die traditionelle Ethik darbot, wahrt Melanchthon von Anfang an die christliche Freiheit gegen die Gesetzlichkeit des Katholicismus, welche daraus ein Kirchengebot gemacht hat, dessen Beobachtung zur Seligkeit nothwendig ist. Die Auflegung neuer Moral- und Ritualgesetze, wie das Cölibat, die Fastengebote ist eine Beschwerung der Gewissen, welche der Bestimmung der Kirche wider-

ſtreitet, einzig die Gebote Chriſti zu lehren (21, 130 — 139). Es iſt nun ein bemerkenswerthes Einlenken in den lutheriſchen Conſervatismus, wenn die zweite Ausgabe der Loci erklärt, daß man in dieſem Leben heiliger Gebräuche, Zeiten und Oerter bedürfe (21, 462) und wenn die August. XV bezeugt, daß man von Kirchenordnungen durch Menſchen gemacht diejenigen lehre halten, ſo ohne Sünde mögen gehalten werden und zum Frieden und zu guter Ordnung in der Kirche dienen, als gewiſſe Feſte, Feiern u. dergl.

Welcher Unterſchied in dieſer Frage zwiſchen Luther und Melanchthon war, erhellt aus einer Correſpondenz vom Auguſt 1530 (Cons. lat. 1, 115—127).

Melanchthon war in den Augsburger Verhandlungen geneigt geweſen, die traditiones ecclesiasticae nicht nur propter bonum ordinem und propter paedagogiam beizubehalten, ſondern in ihnen auch einen aus dem Glauben hervorgehenden Gottesdienſt zu ſehen, durch den wir unſere Dankbarkeit bezeugen. Luther erklärt dieſe Bräuche für überflüſſig, weil alles Wohlanſtändige und zum Heil Nothwendige ſchon in der Schrift enthalten ſei, und für eine blasphemiſche Ueberhebung, wenn man ſich erlaubt, eigene Gottesdienſte zu erfinden, als wäre nicht alles ſchon durch das göttliche Gebot geordnet, wornach wir alles im Leben zur Ehre Gottes reden und thun ſollen.

Wie weit ſich der äſthetiſche Formenſinn*) und der Conſervatismus des Gelehrten zu Conceſſionen an den Katholicismus hinreißen ließ, iſt vom adiaphoriſtiſchen Streit her bekannt. Aber nie hat Melanchthon doch den evangeliſchen Grundſatz verleugnet, daß dieſe kirchlichen Bräuche verwerflich ſind, wenn man ihnen einen Werth für die Erlangung der Seligkeit und der Sündenvergebung beilegt (Cons. lat. 1, 116; August. XV; C. R. 21, 463. 1015. 1019).

Und in der Beurtheilung der einzelnen Beſtandtheile der traditionellen Askeſe betont Melanchthon auch ſpäter den Unterſchied des Bibliſchen und Unbibliſchen. Er verwirft die Eheloſig-

*) Georgii: „Zur Charakteriſtik Melanchthons", Theol. Jahrbücher 1843, S. 3.

keit der Prieſter als einen Eingriff in die Natur und als eine Quelle vielfachen Aergerniſſes (August. XXIV; Apol. 237), als eine häretiſche Leugnung der Reinheit der Ehe (Apol. 244). Mit ſouveräner Verachtung ſpricht der Humaniſt unter den Reformatoren von der Hypokriſie, der Unwiſſenheit und Fleiſchlichkeit der Mönche. Wie das Mönchthum dem Tübinger Profeſſor in den Epistolae obscurorum virorum eine Zielſcheibe des Witzes war, ſo iſt es auch dem Wittenberger Reformator, ſehr im Unterſchied von ſo manchen Vertretern des Anglikanismus, der ſonſt ſo manche Berührungspunkte mit Melanchthon bietet, ſtets etwas Fremdartiges, ja Widriges geblieben. Die Mönche ſtehen ihm nicht höher, als die Derwiſche des Islam (Apol. 282, 27), ihre Gelübde der Armuth und der Keuſchheit ſind der Deckmantel der gröbſten Laſter (280. 286). Zwar verkennt er nicht die urſprüngliche, edlere Idee im Mönchsweſen. Die Klöſter ſind urſprünglich Schulen für den chriſtlichen Unterricht geweſen (277), haben ihre Vorbilder in den Prophetenſchulen, in dem Jüngerkreis des Herrn und in jenem heiligen Verein zu Jeruſalem gehabt, in welchem Eliſabeth, Anna und Maria der heiligen Philoſophie oblagen; und namentlich iſt es Melanchthons Verdienſt, wenn dieſe Idee in den württembergiſchen Kloſterſchulen eine zeitgemäßere Geſtalt fand. Aber verwerflich bleibt ihm der Irrthum, als wäre das Mönchthum ein Stand beſonderer ſittlicher Vollkommenheit. Mit Vorliebe erinnert er in dieſer Beziehung an die Legende von dem Schuſter in Alexandria, der den heiligen Antonius mit ſeiner ſchlichten Frömmigkeit beſchämte, und ihm zu der evangeliſchen Erkenntniß verhalf, daß ein jeder Stand ein status acquirendae perfectionis ſei (Apol. 285; C. R. 14, 683).

In ächt evangeliſchem Geiſte wird Melanchthon nicht müde, den Segen, die ſittliche Bildungskraft des gottverordneten Berufs zu preiſen, der ebenſo eine Schule der Demuth, wie der Treue und des Gottvertrauens iſt (Apol. 287; C. R. 14, 26. 50. 82. 632. 699)*).

*) Auf eine beſonders treffende Stelle hat Ritſchl aufmerkſam gemacht. August. XXVII, 49: Perfectio christiana est serio timere Deum et rur-

Dagegen betrachtet Melanchthon das Faſten und das Leſen der heiligen Schrift als heilſame Tugendmittel, ſo ſehr auch das Maß hierin Sache des perſönlichen Gewiſſens iſt (14, 669). 12, 514: Temperantia, jejunia, cogitatio et lectio verbi Dei non sunt justitia spiritualis et tamen sunt necessaria; finis immediatus, ut coerceant carnem, fiunt autem cultus, cum ad finem debitum referuntur; sunt πτωχὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, sed maxime nobis opus est his adminiculis, si infirmitas hominum consideretur.

Es gehört zu dem dogmatiſch Verknöpften, was der deutſche Proteſtantismus durch ſeine theologiſchen Wortführer, aber nicht bloß bei ihnen, bald genug annahm, wenn Melanchthon in der brevis ratio discendi theologiam in die Tagesordnung des jungen Theologen Schriftlektüre mit dem ausgeſprochenen Zweck aufnahm, dogmatiſche Gemeinplätze und Beweisſtellen zu ſammeln. Ganz ähnlich verfuhr aber z. B. Bullinger in der Inſtruktion für ſeinen Sohn. Und daneben ſehen wir den Melanchthon doch überall beſtrebt, aus der heiligen und Profan-Geſchichte Vorbilder für das ſittliche Handeln zu gewinnnen.

Daß die Geſchichte das Bilderbuch der Ethik ſei, ſagt ſchon Melanchthon, wie ſpäter Schleiermacher. 11, 235: Nihil accidere potest in vita privata aut in republica, cujus non imago aliqua existat in historiis sapientissime scriptis. Und er hat namentlich die akademiſchen Feſtreden dazu benützt, um dieſen Gedanken in einer Gallerie chriſtlicher Lebensbilder zur Ausführung zu bringen, wie er eine ſolche für ſeinen Privatgebrauch in einem Kalender „wahrer Heiligen“ angelegt hatte, den er jeden Morgen nach der Schriftlektüre nachſchlug (24, 338. 787; 25, 78).

---

sus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi; ſ. auch Apol. 287, 50: Perfectio nobis est, obedire unumquemque vera fide suae vocationi. Solche Stellen zeigen in lehrreicher Weiſe, daß das praktiſche Chriſtenthum der Reformationszeit und ihrer claſſiſchen Zeugniſſe auch noch das unſrige iſt oder ſein muß.

In der heiligen Geschichte ist es namentlich das Vorbild Jesu, das in seinen einzelnen Zügen gezeichnet wird (C. R. 14, 632 [die Versuchungsgeschichte als Beispiel christlicher Demuth]; 25, 344). Namentlich die Postille betont fleißig das Vorbildliche in den evangelischen Pericopen. 24, 622: Tertia meditatio est exemplaris i. e. sicut Christus fuit obediens in suis afflictionibus, ita in nostris aerumnis obtemperemus voluntati Dei (25, 495. 345). In diesem Sinn soll auch dem Gedächtniß der Heiligen ein Raum im evangelischen Leben gegönnt sein, nämlich zur Nachahmung ihres Glaubens und anderer Tugenden (Apol. 224. 230). Freilich geziemt es sich mehr, Zeugnisse der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit darin zu sehen, und die cultische Heiligenverehrung ist als eine Verleugnung des ewigen Mittlers, Christi, und als eine Nachwirkung des heidnischen Polytheismus zu verwerfen (225. 229).

Viel größeren Werth als diese willkürlich erwählten Culte hat für die Beförderung der christlichen Tugend das thätige Leben in den gottverordneten sittlichen Gemeinschaften *), Familie und Staat, Schule und Kirche, und wirksamer, als die Schule mönchischer Askese, ist die Schule des Leidens. In dem Locus de cruce toleranda hat Melanchthon ein ethisch reiches und fruchtbares Capitel in den evangelischen Lehrbegriff eingeführt. Wie schon zur Rechtfertigungslehre angeführt, sind die Hauptgesichtspunkte für christliche Auffassung des Leidens, daß es Zucht und Bewährung ist. Ersteres, sofern uns Gott dadurch von der Sünde zurück zur Buße leitet, innere Unreinigkeit, Sicherheit, Selbstbespiegelung in uns austilgt und uns dadurch positiv dem Bilde Christi ähnlich macht. Bewährt wird ebenso die Treue des Herrn in der den Seinigen nie ausbleibenden Hilfe, als der Glaube und der Gehorsam der Christen. Denn das rechte Verhalten des Christen zum Leiden ist mehr als philosophischer

*) Auch die Freundschaft erkennt Melanchthon in ihrem sittlich bildenden Werth. Sie beruht auf Geistesverwandtschaft, *Τέττιξ μὲν τέττιγι φίλος* (21, 161) und hat zum Zweck frommen Gedankenaustausch (25, 151), wie er selbst solchen mit Luther, dann namentlich mit Camerarius, Veit Dietrich u. A. pflegte.

Gleichmuth, der ins Unvermeidliche ſich fügt und dabei der Tugend treu bleibt; in all dieſer philoſophiſchen Tröſtung wird Gottes gar nicht gedacht, und doch iſt dies die Hauptſache, daß man an die heilſamen Abſichten Gottes glaubt, aber auch im Gehorſam in ſie eingeht und ſich durchs Leiden beſſern läßt; ſ. 21, 528ff. 934ff.; 22, 551ff.: Der Gehorſam im Leiden gefällt Gott herzlich wohl, als das höchſte, edelſte Opfer und Gottesdienſt.

II.

Pflichtenlehre.

Eine irgendwie wiſſenſchaftlich ausgeführte Pflichtenlehre findet ſich bei Melanchthon nicht. Man darf mit Feuerlein*) ſagen: „Der Begriff der Pflicht gehört ſchon einer reflektirteren Zeit an, als der des Urproteſtantismus"; aber die Elemente desſelben ergaben ſich doch ſchon dem Standpunkt der Reformatoren in der Polemik gegen die katholiſche Veräußerlichung und Atomiſirung des Geſetzes.

1. Vom Weſen des Pflichtgebotes,

von der in der Pflicht enthaltenen ſittlichen Gebundenheit des Einzelwillens an die gegebene ſittliche Ordnung ergibt ſich eine höhere Anſchauung aus der Kritik der katholiſchen Unterſcheidung von praecepta und consilia, welche ſchon zu den älteſten Beſtandtheilen der Loci gehört. Die Grundgedanken dieſer Kritik bleiben immer dieſelben. Erſtlich: das ſittliche Geſetz iſt gegenüber der veräußerlichenden katholiſchen Beſchränkung auf die äußere That ſo allumfaſſend, namentlich auch die Geſinnung umfaſſend zu denken, daß alles ſittlich werthvolle Handeln ein durch das Geſetz gefordertes, pflichtmäßiges, niemals ein Werk der Willkür iſt. Schon die Beleuchtung der Leipziger Disputation von 1519 zeigt treffend, daß in jener Unterſcheidung eher eine Abſchwächung, als eine Vertiefung des ſittlichen Bewußtſeins gegeben, daß es mit ihrer Hilfe leichter iſt, ein Chriſt, als ein rechtſchaffener Heide zu ſein (1, 117). Und ſo betont

*) Feuerlein, Die Sittenlehre des Chriſtenthums, S. 251.

Melanchthon auch ferner den ethischen Vollsinn im Gesetzesbegriff 21, 124. 21, 407: Lex spiritualis est, continens motus spirituales, summam perfectionem, integram obedientiam et justum ordinem omnium virium hominis interiorum et exteriorum actuum.

Zweitens: Das Freilassen eines Gebiets sittlicher Willkür führt zu einem Naturalismus, der auf Kosten einer falschen Heiligkeit die wichtigsten sittlichen Ordnungen zerstört. Wenn man es z. B. dem Einzelnen freistellt, ob er sich rächen will oder nicht, so ist das ein Eingriff in die Bestimmung der Obrigkeit; wenn die „evangelische Armuth" der Bettelmönche das wahrhaft Christliche genannt wird, so führt das zur Aufhebung der gottgeordneten Unterschiede des Eigenthums und des Vermögens *).

Es bleibt nun freilich ein unüberwundener Rest starrer Objektivität des Gesetzes darin zurück, daß dasselbe nur als biblisch-positives gefaßt und nicht gezeigt wird, wie dasselbe sich für die einzelnen Personen und Lebenslagen zur concreten Pflicht specialisirt. Die paulinische Empfehlung der Ehelosigkeit wird z. B. wohl aus den Zeitverhältnissen erklärt; aber daß dieselbe in bestimmten Verhältnissen zur Pflicht werden könne, wagt Melanchthon weder zu bejahen noch zu verneinen, und so bleibt es bei dem unverholenen, aber freilich der sonstigen protestantischen These widerstreitenden Geständniß der lucubratiuncula. 21, 31: Tolluntur omnia consilia, praeter de virginitate, quae nec supra nec infra praecepta est, sed extra. Indeß sind doch in andern specifisch melanchthonischen Lehrstücken die Principien für die richtige Ineinsbildung von sittlicher Gebundenheit und Freiheit, wie sie der

*) S. Aug. XXVII, 51, Apol. 285. 287; Loci 21, 409. 411. Ueber die Gelübde im Allgemeinen sagt Apol. 278: Licita vota servari debere, aber sie sollen nicht contra mandatum Dei oder jus naturae sein [wie die Ehelosigkeit] (Aug. XXVII, 39; Apol. 288) keinen Anspruch machen, Sündenvergebung zu verdienen (p. 280. 282; Repet. conf. 28, 443); und die eigentliche Meinung des Reformators erhellt deutlich genug Apol. 286, 41: Opera a nobis electa (sine vocatione) sunt inutiles cultus; s. Loci 21, 311; Apol. 287. 50. An die Stelle des Gelübdes tritt der Beruf, die Pflicht.

evangelische Lehrbegriff erfordert, gegeben. So in den Bestimmungen über die Nothwendigkeit der guten Werke.

Dieses Hauptstück, welches z. B. in der württembergischen Kinderlehre noch heute mitten unter brenzisch-lutherischem Lehrstoff ein eigenthümliches Sonderleben führt, ist namentlich ausgeführt in dem classischen Abschnitt der Apologie de dilectione et impletione legis (p. 93 sqq.), sodann in den Loci 21, 428. 775; Explic. Symb. Nic. 23, 472. Die necessitas bonorum operum ist eine objektive, necess. mandati et debiti. Es ist Gottes Wille im Werk der Schöpfung und der Erlösung, daß wir gute Werke thun sollen, wir gehen daher durch ihre Unterlassung des Heils verlustig (necess. vitandi poenas). Sie ist aber auch subjektiv, innerlich vermittelt — necessitas ordinis causae et effectus. Wenn wir im Glauben den heiligen Geist empfangen, so wird in ihm ein neues Leben dankbarer Liebe erweckt, das in guten Werken nothwendig sich äußert, wie erwärmtes Wasser selbst auch erwärmt (23, 472). Oder man muß gute Werke thun propter mandatum Dei, item ad exercendam fidem, item propter confessionem et gratiarum actionem (Apol. 95, 68; cf. Aug. VI. XX). So erhellt die centrale Stellung des Glaubens auch für das sittliche Leben. Wie er schon als fiducia ein velle et accipere gratiam, Erfüllung der göttlichen Grundforderung, obedientia erga evangelium (Apol. 125, 187) und insofern praecipuum opus bonum ist (C. R. 21, 762), so gebiert er [als fides viva et efficax] (Apol. 140, 263; 81, 111) aus sich mit innerer Nothwendigkeit ein neues Leben, in welchem der Zwang des Gesetzes zum freien Drang werkthätiger Liebe zu Gott sich verklärt (Apol. 83. 85. 86. 109). Im Glauben steht dann der Christ nicht mehr in der Abstraktion des subjektiven Pflichtbewußtseins, sondern in der Gemeinschaft mit Christo, in der alles Handeln ein Wirken aus Christi Kraft, ein certamen Christi selbst wird. (Apol. 84. C. R. 21, 767; 15, 326 [zu Joh. 15]; 15, 461. Exam. Ord. 23, LIII. Eth. el. 16, 198; 22, 333.)

2. Die Eintheilung der Pflichten

ergibt der Dekalog: in religiöse und Social-Pflichten (cultus Dei

interior, exterior seu mediatus 21, 429. 392. 690). Von Selbſtpflichten könnte im Sinne unſeres Theologen am wenigſten die Rede ſein. Das zeigt ein merkwürdiges Gutachten über den Selbſtmord, in welchem Melanchthon ein gräuliches, vom Teufel eingegebenes Verbrechen gegen Gott ſieht, das in ewiges Verderben ſtürzt (24, 780), immerhin ſeine Milde auch hier inſofern nicht verleugnend, als er auch für den Selbſtmörder noch die Möglichkeit einer subita poenitentia ſtatuirt (Cons. lat. 2, 220). Hinſichtlich der Socialpflichten äußert ſich der ſpecifiſch proteſtantiſche Geiſt in der Voranſtellung der bürgerlichen Pflichten vor den kirchlichen. Während Melanchthon auch in ſeiner conſervativſten Periode in den Kirchengeboten nie etwas ſittlich Verbindendes, höchſtens etwas temporär Heilſames ſieht, wird er von der erſten Ausgabe ſeiner Loci an (21, 130 sqq.) nicht müde, die Wichtigkeit und allgemeine Verbindlichkeit der Pflichten gegen die Obrigkeit und das bürgerliche Gemeinweſen einzuſchärfen (21, 551. 984; 22, 603).

Im Uebrigen tritt an die Stelle der wiſſenſchaftlichen Gliederung der Pflichtenlehre bei Melanchthon, freilich ebenſo bei Calvin in der Institutio, die Erklärung der 10 Gebote. Wir fügen ſie im Auszug an; ſ. 21, 688. Eigenthümlich iſt dem Melanchthon ſchon von der erſten Ausgabe der Loci an eine durchgeführte Vergleichung der lex naturae und des Dekalogs, entſprechend dem Grundgedanken einer comparativen Behandlung philoſophiſcher und theologiſcher Ethik, den wir in der letzten ethiſchen Hauptſchrift Melanchthons fanden, und dem philoſophiſchen Unterbau, den Melanchthon auch für die dogmatiſche Theologie anſtrebt. An Thomas von Aquino erinnert die Beifügung des oppositum bei jedem Gebot, der ſpeciellen gegen dasſelbe gerichteten Sünden.

Schon das Naturgeſetz verlangt die Anerkennung des einen Gottes, das erſte Gebot lehrt die rechte Stellung des Herzens zu ihm: Ehrfurcht, Glaube, Liebe. Es ſchreibt ebenſo den richtigen modus cognoscendi Deum vor — nämlich die Erkenntniß Gottes aus ſeiner Offenbarung —, als die Grundlage der wahren Gottesverehrung. Charakteriſtiſch für das ſchon zur Rechtfertigungslehre bemerkte Zurücktreten der Idee des himmliſchen Vaters iſt, daß

hier die Liebe als ein vocabulum obscurius beseitigt, und Gottesfurcht und Gottvertrauen (timor, fides = fiducia) als die normale Gesinnung des Frommen geschildert wird. Beide bewähren sich im Gehorsam, namentlich im Leidensgehorsam, in der Geduld. Sünden gegen das erste Gebot sind: Gottesleugnung, Anbetung von Götzen, Zauberei (Bund mit dem Teufel), aber auch alle Häresie, die Anrufung Gottes ohne den Einen Mittler, Heiligenanbetung, dann — mehr ethisch — die Verzweiflung, Gleichgültigkeit gegen das Evangelium, Heuchelei.

Dem cultus interior, welcher das erste Gebot regelt, entspricht im zweiten Gebote der cultus Dei exterior — Gebet, Bekenntniß, Eid. In dem letzteren, dessen Heiligkeit schon die lex naturae einschärft, ruft der Mensch Gott zum Zeugen dafür an, daß er die Wahrheit sprechen wolle, und bittet Gott, daß er ihn strafen wolle, wenn er lüge, und macht sich zu dieser Strafe verbindlich *). Sünden gegen das zweite Gebot: Religionsspötterei, Zauberformeln, aber auch all der Greuel, den das Papstthum in majorem gloriam Dei begangen hat.

Die gemeinsame Gottesverehrung — deren Werth schon im Bürgereid der Athener ausgesprochen ist, regelt das dritte Gebot, ihr Mittelpunkt ist der Dienst am Wort, dieses soll fleißig gehört und die Sacramente häufig gebraucht werden.

Die zweite Tafel des Dekalogs ordnet das menschliche Gemeinschaftsleben, indem sie als den Gründer desselben Gott kennen lehrt, der uns die Pflichten für die verschiedenen menschlichen Lebenskreise auferlegt hat. Das vierte Gebot ist im Wesentlichen schon in der lex naturae enthalten, es fordert: Ehrerbietung, Gehorsam gegen die Eltern, und Pietät auch gegen ihre Schwächen, und wie gegen die Eltern, so gegen alle Obrigkeit; dieser Gehorsam ist an das Amt, nicht an die Person geknüpft, gebührt also auch einem Caligula und Nero; nur im Reich Mahomets ist keine Obrigkeit von Gott, sondern Wuth des Teufels, also Kriegsdienst unter den Türken ein Frevel. Das fünfte Gebot verbietet Mord und (Privat-)Rache, sanktionirt dagegen die Straf-

*) Matth. 5, 33 verbietet nur formas jurandi per creaturas, oder sine ulla gravi caussa (C. R. 14, 613).

gewalt der Obrigkeit, welche schon die lex naturae als nothwendig erkennt, fordert von dem Einzelnen Wohlwollen, Mitleid und Billigkeit gegen alle Menschen. Das sechste Gebot heiligt die Ehe, in der schon das natürliche, sittliche Bewußtsein den Unterschied zwischen Mensch und Vieh aufrecht hält, es fordert Keuschheit, Mäßigkeit, Nüchternheit. Das siebente Gebot heiligt, wieder in Uebereinstimmung mit der lex naturae, das Eigenthum und den Erwerb, Sünde gegen das siebente Gebot ist also ebenso Trägheit, wie Geiz und Verschwendung. Das achte Gebot sichert ihm die Grundlage: Treu und Glauben, es verbietet nicht nur die Lüge, sondern auch alle Sophistik theologischer, weltlicher und socialer Art.

Das neunte mit dem zehnten Gebot führt nun die Legalität in den externa opera wieder auf die Gesinnung zurück, es verdammt das Grundübel, die prava concupiscentia, und zeigt darauf freilich, daß Niemand in diesem Leben dem Gesetz vollkommen Genüge leisten kann; so weist das Gesetz über sich hinaus auf das Evangelium.

Anhang: 25, 464 stellt Melanchthon fünf Lebensregeln auf, die seine Privatmoral kennzeichnen. 1) Kämpfe den guten Kampf, daß du Glauben und gutes Gewissen behaltest. 2) Halte dich im Glauben an das Evangelium, und im Gewissen an den Dekalog. 3) Der Dekalog weist dich in den Beruf. 4) Diene dem Beruf und laß dich weder von Ungeduld noch von Verzweiflung hinreißen. 5) Bitte um Hilfe deinen Gott, stell' ihm den Ausgang anheim, und erhoffe von ihm das ewige Leben um Christi willen.

Zweiter Abſchnitt.

Die ſittlichen Gemeinſchaften.

A. Lehre von der Kirche.

I.

Weſen der Kirche.

Es iſt eine ſchon öfters, z. B. von Ritſchl aufgeſtellte Anſicht, daß Melanchthon ſeit 1543 die reformatoriſche Grunddefinition der Kirche als communio sanctorum habe fallen laſſen, und die Kirche ganz empiriſch als den coetus vocatorum definire*). Nun tritt allerdings im Gegenſatz zu dem geſchichtswidrigen Idealismus, namentlich eines Schwenkfeld, die realiſtiſche, praktiſche Behandlung der ganzen Lehre bei Melanchthon immer mehr in den Vordergrund. Es iſt ihm um eine Kirche zu thun, welche nicht bloß als ideales Objekt einer rein religiöſen Betrachtung über der in Zeit und Raum wirklichen Welt ſchwebt, ſondern als reales Subjekt die providentielle Miſſion des Chriſtenthums innerhalb der empiriſchen Menſchheit auszuüben im Stande iſt; vgl. 11, 760: Procul ex mentibus et ex omni sermone ejiciamus illorum somnia, qui Ecclesiam nusquam cerni ajunt

---

*) S. Dove, Zeitſchrift für Kirchenrecht VIII, 257. Annähernd ſo auch Galle, S. 469.

et pingunt sibi extra totum genus humanum agmen invisibile, tanquam ideam Platonicam. Vult Deus exaudiri ecclesiam in toto genere humano; non frustra se patefecit, agnosci igitur ecclesia, exaudiri et cerni potest; cf. 24, 384. 400; 21, 825. 25, 148: Iste coetus, quem audis sonare vocem Evangelii incorruptam, est Ecclesia Dei in quo sunt multi electi. Er zieht alſo den Begriff der empiriſchen Kirchengemeinſchaft, welcher in der anfänglich bloß polemiſchen Behandlung dieſes Lehrſtücks durch Luther zurückgetreten war, wieder hervor. Aber es iſt unrichtig, daß er darum den Begriff der communio sanctorum habe fallen laſſen. Gerade die dogmatiſch wichtigſten Schriften Melanchthons aus ſpäterer Zeit enthalten das direkte Gegentheil. „Es iſt" — ſagen die deutſchen Loci 22, 527 — „bekannt und öffentlich, daß in göttlicher Schrift von der Kirche oft alſo geredt wird, daß allein die Heiligen, das iſt Gott Gefälligen, verſtanden werden, lebendige Glieder des Heilands, die doch auch äußerliche Zeichen haben, das reine Evangelium und rechten Gebrauch der Sacramente; weil aber die Widerſacher ſchreien, wir reden von einer unſichtbaren Kirche, will ich weiter ſagen: Die ſichtbare Kirche iſt eine Verſammlung der Menſchen, ſo das Evangelium bekennen, und ſind in dieſer Verſammlung viel Heuchler, welche doch im Bekenntniß rechter nöthiger Lehr mit den Heiligen einträchtig ſind."

Auch die gewöhnliche Definition der Kirche ſetzt den Unterſchied der ecclesia proprie dicta und late dicta voraus. 21, 1087: Ecclesia visibilis est coetus visibilis amplectentium incorruptam Evangelii doctrinam et recte utentium Sacramentis, in quo coetu Filius Dei est efficax. Es wird hier eine Kirche definirt, welche durch das Attribut visibilis*) von einer andern, eben der ecclesia vera, unterſchieden wird. Wie wenig Melanchthon in der Lehre von der Kirche katholiſirt, zeigt auch die Schrift: De ecclesia et autoritate verbi Dei 23, 599 sqq. (aus dem Jahr 1539, letzte Ausgabe eigner Hand 1560), indem hier Melanchthon die bei Wickleff und andern Vorreformatoren übliche Unterſcheidung

*) Daß das erſte visibilis Attribut zu ecclesia ſei, ergibt der ſprachlich Ausdruck (vgl. auch 4, 487).

der ecclesia vera, quae est exigua ac tantum sanctorum, und der ecclesia universa adoptirt. S. 602: Ecclesia universa quae est multitudo dominantium in ecclesia, potest errare. 599: Manet aliqua vera ecclesia, quae retinet articulos fidei. 597: Voco ecclesiam coetum vere credentium, qui habent evangelium et sacramenta, et sanctificantur spiritu sancto (24, 400). Freilich ſtehen beide Größen in den angeführten Stellen ziemlich unvermittelt nebeneinander, aber jedenfalls wiſſenſchaftlich richtiger beſtimmt, als in Luthers Schrift gegen Alveld oder im großen Catechismus. Und gibt die äußerliche Nebeneinanderſtellung der ecclesia vera und visibilis in der berühmten Stelle Calvins (Instit. IV, 1. 7) mehr Licht über das innere Verhältniß beider, als Melanchthon in den bisher producirten Stellen? Gerade in dieſer Beziehung wird ein eigenthümlicher Vorzug der melanchthoniſchen Behandlung des Kirchenbegriffs alsbald erhellen, wenn wir dieſelbe in ihrem hiſtoriſchen Verlauf verfolgen.

1. a) Es iſt bezeichnend, daß die Loci in ihrer erſten Periode die Lehre von der Kirche gar nicht behandeln. Die proteſtantiſche Dogmatik will urſprünglich nur eine Lehre vom ſubjektiven Heil ſein, die objektive Heilsanſtalt ſetzt ſie als unbeſtritten zu Recht beſtehend, freilich der Verbeſſerung bedürftig voraus. Erſt als man den Proteſtanten die Zugehörigkeit zur wahren Heilsanſtalt und Heilsgemeinde ſtreitig machte, richtete ſich die Lehrbildung auch auf dieſes Dogma, und zwar eben in der apologetiſchen Tendenz, die Gemeinde des Heils und damit auch die Zugehörigkeit zu ihr in ihrer reinen Bedingtheit durch die göttliche Gnade, ebendamit in ihrer Freiheit von den Machtſprüchen der Hierarchie darzuſtellen. In mittelalterlich ſtarrer Form tritt uns dieſe Tendenz entgegen, wenn Melanchthon in der Vertheidigung Luthers gegen die Sorbonne (1, 408) die Kirche als universitas praedestinatorum beſtimmt haben will. Dieſelbe apologetiſche Tendenz, aber bereits normirt durch das lutheriſche, anthropologiſche Glaubensprincip, tritt uns in den Ausführungen der Auguſtana und der Apologie entgegen. Es iſt der ausgeſprochene Zweck der Aug., durch eine ireniſche Darſtellung des evangeliſchen Lehrſyſtems dahin zu wirken, ut in una ecclesia christiana in unitate et concordia vivere possimus, d. h. für die Evangeliſchen die Zugehörigkeit zur

ökumeniſchen Kirche feſtzuhalten (Aug. p. 5). Das iſt nur möglich, wenn die Kirche nicht identiſch iſt mit der monarchia externa, in qua oportet romanum pontificem habere potestatem ἀνυπεύθυνον. Denn von dieſer haben ſich die Evangeliſchen bereits losgeſagt. Die Kirche iſt aber auch in der That etwas Anderes, viel Höheres, regnum Christi, corpus Christi. Alſo was die Zugehörigkeit zu Chriſto beſtimmt, bedingt auch die Gliedſchaft an der Kirche, d. h. die justitia cordis Apol. 146, 12, — justitia coram Deo 153, 37; 151, 31; 155, 45, — justitia fidei, d. h. der Glaube: Alſo iſt die ecclesia principaliter societas fidei et Spiritus sancti in cordibus 144, 5, credentes ac justi sparsi per totum orbem 148, 20. In dieſem Sinn, von der Gemeinde des Glaubens iſt der Ausdruck des Apostolicum congregatio sanctorum zu verſtehen (Aug. VII. VIII).

Eben in der Auguſtana ſetzt aber bereits ein zweites Motiv für die poſitive Geſtaltung des evangeliſchen Kirchenbegriffs ein: die antiſpiritualiſtiſche Tendenz, neben dem rein religiöſen Intereſſe für die ſchlechthinige Bedingtheit des Heils durch Gott allein das Intereſſe für die ethiſch-hiſtoriſche Vermittelung des Heils durch die Gnadenmittel (Aug. V); durch ſie allein wirkt der Geiſt, er wirkt allerdings, wo und wie es Gott gefällt, aber doch nur in denen, welche das Evangelium hören, d. h. in der Kirche; dieſe iſt alſo freilich zuerſt rein religiös in der ſchlechthinigen Bedingtheit ihres Lebens durch Gott, als Heilsprodukt zu betrachten. Verus populus Dei renatus per Spiritum sanctum. Aber doch ſofort auch ethiſch, als Heilsbereich, ja, weil der Geiſt das Wort durch menſchliche Thätigkeit der Lehre in der Kirche verkündigen läßt (Aug. V), ſo wird dieſe zu einer aktiven Heilsanſtalt congregatio sanctorum qui habent inter se societatem ejusdem evangelii seu doctrinae et ejusdem Spiritus sancti, qui corda eorum renovat (145, 8). Es werden alſo die eigentlichen Lebensbethätigungen der congregatio sanctorum ſelbſt genannt, wenn Aug. VII fortfährt: in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Es iſt alſo nicht im Sinn der Auguſtana, neben die wahre Kirche als Heilsprodukt den coetus vocatorum als die äußere Heilsanſtalt zu ſtellen, wie manche reformirte Symbole, oder über die menſchliche Glaubensgemeinde

das rein göttliche Gnadenmittelinstitut der Kirche zu setzen. Die societas fidei selbst, indem sie sich in Predigt, Gebet und Sacramentsgenuß bethätigt, wird zur societas externorum signorum ac rituum (Apol. 145, 8). Einen sehr wesentlichen Fortschritt, an Deutlichkeit auch gegenüber der Aug., macht nun aber die Apologie durch die Unterscheidung der Ecclesia proprie dicta und large dicta. Daß der wahren Kirche in ihrer äußern Erscheinung, in welcher sie die ihr inwohnende Lebenskraft durch Spendung der Gnadenmittel bethätigt, viel falsche Christen und Heuchler sich beimischen, erkennt schon die Aug. als Thatsache an (art. VIII). Aber während nun der Katholicismus die impii ignorirt als unwesentliche Accidenzien an der geheiligten Objektivität der Kirchenanstalt (Cat. Rom. 1, 10. 7), so muß der Protestantismus vermöge seines kritischen, aber ebenso sehr wegen seines ethischen Geistes, in vollständiger Würdigung dieser Thatsache erkennen, daß die Gemeinschaft, in welcher sich auch Gottlose befinden, nicht mit der societas fidei per spiritum sanctum identisch ist. Es entsteht so logisch unterschieden von der wahren Kirche, der Heilsgemeinde, der ecclesia proprie dicta für die empirische, kirchenrechtliche Betrachtung eine ecclesia large dicta (Apol. 146, 11), die Cultgemeinde, welche in derselben Gottesdienstgemeinschaft Gute und Böse umfaßt. Ueber das positive Verhältniß beider enthalten die Loci von 1535 einigen weiteren Aufschluß. Während dieselben im Allgemeinen die Unterschiedenheit der ecclesia vera und der congregatio omnium qui profitentur evangelium et non sunt excommunicati betonen, ja so stark betonen, daß die letztere, wie bei den vorreformatorischen Sekten geradezu als ecclesia hypocritica bezeichnet wird, so wird doch bereits auf die Identität beider Gemeinschaften hingewiesen. Sie beruht auf den Gnadenmitteln und dem mit ihrer Spendung betrauten Amt. 21, 509: Die Kirche muß vermöge ihrer göttlichen Mission an die Menschheit dem Netze gleich Gute und Böse in sich aufnehmen, und wo die Kirche ist, da ist auch das Amt, also auch in den Händen der Gottlosen. Aber die Wirksamkeit des Amtes hängt nicht von der inneren Qualität seines Trägers ab, wenn nur die wahre Lehre bleibt; folglich muß auch der umgekehrte Schluß gelten: wo das Amt ist, da ist auch die Kirche.

Es erhellt von selbst, wieviel Bedenken diese Deduktion*) übrig läßt. Aber sie entspricht genau dem Stand der Dinge in den reformatorischen Gebieten, wie es überhaupt eine durchgängige Eigenthümlichkeit der melanchthonischen Lehre von der Kirche ist, daß sie als das Selbstbewußtsein der werdenden evangelischen Kirche nur der getreue Abdruck ihrer jeweiligen thatsächlichen Verhältnisse ist, nicht, wie z. B. die Lehre Calvins, das schöpferische Programm einer erst zu gestaltenden Welt. Noch war es ja in Deutschland a. 1535 nicht zu rechtlich, gegenüber der alten Kirche, selbstständig konstituirten Kirchengemeinschaften gekommen; woran man sich hielt, worin man seine Selbstständigkeit gegen Rom fand, das war eben nur die reine evangelische Predigt, das gereinigte Predigtamt.

b) Aber wie nun die Geschichte weiter schreitet zur Bildung selbstständig evangelischer Kirchengemeinschaften**), so rückt auch die melanchthonische Doktrin ihr nach; Melanchthon — man darf wohl sagen zuerst unter den Reformatoren — hat erkannt, daß es wie im Leben so auch in der Wissenschaft nicht genügen könne an einer ecclesia vera, welche doch nur in homines sparsi per totum orbem besteht, die also für sich des eigentlich Kirchebildenden, der Form der Gemeinschaft entbehre, daß es sich vor allem um Aufweisung der äußern Kirchengemeinschaft handle, welche den Anspruch machen darf, die wahre Kirche in sich zu enthalten, an die also auch der einzelne gläubige Christ sich anschließen darf. 21, 825: Quotiescunque de Ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est Ecclesia visibilis nec alibi electos ullos esse somniemus nisi in hoc coetu visibili. Quaeramus Ecclesiam in qua articuli fidei recte docentur, et non defenduntur idola et ad hanc nos adiungamus; cf. Exam. ordinand. 23, 15. 38: „Wo reine christliche Lehre gepredigt wird, da ist gewißlich Gottes Kirche, denn da wirket Gott kräftiglich

*) Ihre Verwandtschaft mit den Anschauungen der ignatianischen Briefe geht z. Th. bis aufs Wort; 21, 509: Christus transfert ministerii autoritatem in se ipsum.

**) Bekanntlich ist nach dem Cadaner Frieden das eigentliche Lustrum der Kirchenordnungen, auch der symbolischen Bücher. Ranke, Reformationsgeschichte III, 488.

durch sein Evangelium und sind in dieser Versammlung für und für etliche Heilige und Auserwählten, und sind alle Menschen schuldig, Gliedmaßen dieser wahrhaftigen Kirche zu sein, und sollen diesen großen Trost haben, daß nicht in andern Sekten, sondern in dieser Versammlung gottgefällige Menschen sind." Man hat es mit Recht an der nachreformatorischen Theologie getadelt, daß sie den ganzen Locus de ecclesia in die Dogmatik hinübergeschoben habe, womit für die Bedürfnisse der Wirklichkeit nichts gewonnen war*); so darf man gewiß das Bestreben Melanchthons nicht als bloßen Empirismus verurtheilen, in der neuentstehenden evangelischen Kirche die entsprechendste Erscheinung der communio sanctorum aufzuzeigen.

Die wahre sichtbare Kirche ist dem Melanchthon eben die evangelische, welche er noch nicht in zwei Confessionen gespalten, sondern als die eine Gemeinde des Evangeliums kennt. 4, 718: Sentio Ecclesiam Christi esse nostras Ecclesias et pio ubicunque terrarum judicio et voluntate cum nostris Ecclesiis conjunctos. 4, 873: Ecclesias in quibus sonat vox Evangelii pura, esse Dei Ecclesias, nihil prorsus dubito (23, 640). Gerade im Gegensatz zu den Machtsprüchen der alten Kirche, welche die Evangelischen kaum als Sekte neben sich dulden will, vindicirt Melanchthon den reformatorischen Gemeinden die Bedeutung, die wahre Erscheinung der Kirche Christi zu sein, weil sie die Stiftung Christi, sein Wort, zuerst wieder in seiner reinen Gestalt für die Menschheit entdeckt und fruchtbar gemacht haben. Nicht in scholastischem oder überhaupt bloß theologischem Sinn, sondern im religiösen Sinn einer aufrichtigen Pietät gegen das Wort des Heilandes selbst versteht Melanchthon die reine Lehre als Kennzeichen der wahren Kirche. 8, 543: Wir sind im rechten Wege zur ewigen Freude bei Gott, nämlich in der rechten Kirche Gottes, da wir reine Lehre mit gläubigem Herzen hören und annehmen, davon der Herr Christus spricht: Oves meae vocem meam audiunt. So hält sich Melanchthon namentlich unter den Zerstörungen und Trennungen des schmalkaldischen

*) Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassung und Kirchenpolitik, S. 370f.

Krieges zur Entscheidung der Frage, wo die wahre Kirche sei, mit Vorliebe an das Wort des Herrn Joh. 8, 31.

Allerdings ist es auch das Bedürfniß einer festen intellektuellen Basis für die Kirche, was Melanchthon für die Nothwendigkeit der reinen Lehre geltend macht. 6, 23: Saepe mecum disputo, cur necesse sit ea quae docemus retinere, et in hac sententia acquiesco, cum non simus Epicurei sed sentiamus vere esse Deum et hanc ipsam doctrinam in Ecclesia per prophetas et apostolos traditam esse veram et firmam, necessario eam amplectendam esse censeo. Aber jedenfalls ist es die — allerdings bekenntnißtreue, aber immer auch heilskräftige Verkündigung des göttlichen Wortes, nicht ein abstraktes Theorem der Schule, in welchem Melanchthon diese Basis sucht (in qua sonat vox Evangelii pura 7, 767; 12, 485). Die doctrina evangelii, welche zur Einheit der Kirche genügt — neben der administratio sacramentorum, befaßt auch in der Augustana VII, wie später ebenso die gottesdienstliche Verkündigung, wie das Bekenntniß des Evangeliums. Beides ist eben noch nicht unterschieden; vgl. in der Augustana selbst Art. 14: De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere. Namentlich aber den Epilog, aus dem erhellt, daß zu der pura evangelii doctrina (Apol. 145) doch auch schon ein irgendwie formulirtes Bekenntniß gehört; p. 45: In doctrina ac ceremoniis apud nos nihil esse scriptum contra Ecclesiam catholicam aut scripturam — nos cavisse, ne qua nova dogmata in ecclesias nostras serperent. Aber die doctrina evangelii ist bei Melanchthon = ministerium verbi divini, keine bloße Schuldoktrin, und in dem Glauben an das Wort Gottes ist es die ungehemmte Beziehung zu Christus selber, was als Lebensbedingung und Lebenszeichen der wahren Kirche erscheint; vgl. 12, 487: Disputatio de vera et ficta ecclesia.

2. Im Bisherigen ist nun bereits Rücksicht genommen auf den Vorwurf, den (wie früher Schenkel, Wesen des Protestantismus III, 183) Ritschl des öftern (vgl. Dove, Zeitschrift 8, 257 ff.) erhoben hat, daß Melanchthon als der erste der confessionalistischen Doktrinärs durch Verwechselung der Begriffe von göttlichem Wort und kirchlichem Bekenntniß resp.

theologiſcher Lehre die Kirche in eine Schule verwandelt habe. Indem ich über das Verhältniß dieſer Begriffe noch auf das über die Stellung Melanchthons zur Bildung des Bekenntniſſes in der evangeliſchen Kirche zu Sagende verweiſe, möchte ich hier den Nachweis verſuchen, daß Melanchthon in ſeiner Anſchauung über das Weſen der Kirche ſie nicht als Schule, ſondern als Gemeinde und zwar ebenſo als Gottesdienſtgemeinde wie als ſittliche Lebensgemeinſchaft darſtellt. Vor allem berufe man ſich nicht auf die Ausführung in den Loci (21, 825). Es iſt durch den Gegenſatz klar, in welchem Sinn hier Melanchthon die Kirche einer Schule vergleicht. Im Gegenſatz zu dem äußerlich geſetzlichen, mit weltlichen Machtmitteln wirkenden Princip der Auktorität, welches in der katholiſchen Kirche als das eigentlich Kirchenbildende erſcheint, iſt es die innerlich wirkende Macht der religiöſen Ueberzeugung, worauf die evangeliſche Kirche ruhen ſoll. 21, 835: Quia saepe dissensiones incidunt de scripto, dicunt etiam regulam oportere certam esse, scilicet vocem gubernatoris, ut in regno vox Regis auctoritatem habet interpretendi leges. — Est ordo, est discrimen — inter docentes et auditores (cf. 3, 680). Das Element des freien Gedankenverkehrs, der innerlichen Ueberzeugung, das iſt für Melanchthon das Gemeinſame, die gemeinſame Lebensluft für Kirche und Schule*). Nicht aber der vorwiegend oder rein theoretiſche Charakter der Gemeinſchaft. Das Bildliche des Ausdrucks schola erhellt deutlich, wenn Melanchthon in der Poſtille des öftern, z. B. 25, 26 ſagt, im alten Bunde ſeien Simeon, Zacharias, Joachim, Anna, Joſef die Kirche Chriſti geweſen, denn Simeon und Zacharias hatten eine Schule, vgl. 21, 826. Maria und Eliſabeth hielten eine Synode (25, 165), die Engel haben jetzt ſchon über 5½ Jahrtauſend ſtudiert (25, 586); daß die Lehre nie ohne religiös-ſittliche Frucht zu denken iſt, ſ. 24, 126: Non est alia causa, cur vivamus, nisi ut discamus doctrinam, confirmemus eam et praestemus cultus Deo gratos; ſo bedurfte es kaum des Zuſatzes ita inter nos multi sunt qui

*) Si venias in Italiam et invenias aliquem hominem tecum consentientem in vera confessione doctrinae ille est membrum Ecclesiae hujus scholae, quia ecclesia non est coetus alligatus ad certum aliquem locum populum, imperium (25, 678).

sunt unum in Deo, um dieſes Bild vor Mißverſtändniſſen zu ſchützen.

Poſitiv bezeichnet Melanchthon die Kirche als Gottesdienſt- und ſittliche Lebensgemeinſchaft, z. B. 12, 520: Deum ideo condidisse mundum, ut esset ecclesia, Deo obediens et eum celebrans. Ebenſo 12, 668: Ideo immensa bonitate Dei et conditum est genus humanum et redemtum, ut sit Ecclesia, cui Deus suam sapientiam et justitiam communicet, et in qua vicissim agnoscatur et in omni aeternitate celebretur. Wie weſentlich für Melanchthon dieſe ethiſche Auffaſſung der Kirche iſt, zeigt ſchon die Gliederung der Loci in ihrer dritten Geſtalt. Dieſelben dürfen reichlich ſo gut wie Calvins Institutio (Ritſchl, Verſöhnungslehre I, 195ff.) den Vorzug beanſpruchen, daß ſie den Begriff der Kirche in ſeiner cardinalen Bedeutung für das Syſtem zu verwerthen wiſſen. Von den 24 Locis behandeln nämlich 12 die Theologie und Soteriologie, die 12 letzten anſcheinend diverſe ethiſche Materien, aber dieſe finden alle ihre Einheit in der Idee der Kirche, welche hier zunächſt nach ihren allgemeinen Weſen (Locus 12) und ihren religiöſen Lebenskräften (Locus 13) dargeſtellt wird (de sacramentis), dann aber in ihrer ſittlichen Lebensbethätigung; nämlich in ihrer übergeſchichtlichen Begründung im göttlichen Rathſchluß (Locus 14, de praedestinatione), in ihrer endgeſchichtlichen Vollendung (Loci 15. 16 de regno Christi, de resurrectione), nicht minder aber auch in ihrer ſittlichen Bewährung innerhalb des geſchichtlichen Menſchheitslebens (Locus 17, de spiritu et littera), mitten in der Trübſal der Welt (Locus 18, de cruce), bewahrt die Kirche ihr eigenthümliches Weſen, wie es im Gebet ſich ausſpricht (Locus 19), unterſchieden von den ſtaatlichen Ordnungen der Welt (Locus 20), noch mehr von allen Menſchenſatzungen (Loci 21. 22. 23, de cerimoniis humanis, de mortificatione, de scandalo), in evangeliſcher Freiheit (Locus 24); (hieher ſtellen die deutſchen Loci den Locus 17, de spiritu et littera) *). Ihre Beſtimmung als Gottesdienſtgemeinde erfüllt die Kirche erſtlich im Gebet. Nicht nur die Stellung, auch die Behandlung dieſes

*) Ueber die Bedeutung der Idee der Kirche für das theologiſche Syſtem ſ. noch weiter die Schlußabhandlung.

Locus zeugt davon, daß dasselbe proprium solius Ecclesiae opus ist (21, 955), wodurch sie sich als den lebendigen Mund des Evangeliums bekundet. Dem Inhalt nach soll es vor Allem auf die spiritualia bona sich beziehen, wie sie in der Kirche uns zu Theil werden, und soll deßwegen ausdrücklich die Angelegenheiten und Nöthen der Kirche mit umfassen (962).

Die Erhörung des Gebetes ist wesentlich der Kirche verheißen (959) und, soweit es sich auf Leibliches bezieht, geradezu durch die Rücksicht auf das Wohl der Kirche bedingt (961). Selbst die Vorliebe Melanchthons für stehende Formen für liturgische Ausprägung des Gebetes beweist, wie wichtig es ihm ist, dasselbe als Funktion der Kirche zu begreifen. Eine wesentliche Stellung kommt der Kirche auch für die Verkündigung des Wortes zu. Zwar ist das eigentliche Subjekt derselben Gott oder Christus, nicht die Kirche *). Darin wird die altprotestantische Dogmatik sich ihres Gegensatzes zum Katholicismus bewußt, weßhalb dann ein Locus de efficacia verbi Divini fehlt, aber nicht nur ist die Kirche das Gebiet, in welchem die Stimme des Evangeliums, das Wort des Heils ausschließlich erschallt — und es ist zu bedenken, wie fest Melanchthon hier sowohl gegen den humanistischen Universalismus, als gegen den Idealismus Schwenkfelds und den Scepticismus der „neuen Epicurer" Stellung nimmt: der göttliche Auftrag, das Evangelium zu verkündigen, ist eben der Gemeinde gegeben; vgl. 21, 501: De potestate ecclesiastica seu de clavibus quam vocant ministerium Evangelii h. e. mandatum docendi Evangelii et annuntiandi remissionem peccatorum **).

Und wenn sie diesen Auftrag durch ihre erwählten Organe, die ministri verbi divini, übt (7, 741; 8, 431), so kommt ihr eine Selbstständigkeit, ja eine gewisse Superiorität gegenüber dem einzelnen Prediger in dem zwar nicht absoluten, aber doch gerade für Melanchthon geschichtlich praktisch genug bedeutsamen Recht

*) Vgl. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus III, 4. Christus invenitur in templo i. e. in ministerio (14, 202).

**) Ebendeßwegen sind pura evangelii doctrina und administratio sacramentorum die notae, die Erkennungszeichen der [wahren] Kirche.

der Auslegung der heiligen Schrift zu, welches in erster Linie der Gemeinde der Gläubigen zusteht, nicht den Päpsten und Bischöfen; cf. de autoritate verbi divini et de ecclesia 23, 603; 23, 197 sqq. Man darf wohl sagen, schon rücksichtlich der Lehre, der kirchlichen Verkündigung wahrt Melanchthon der Kirche als Gemeinde im Unterschied vom Amt eine größere Selbstständigkeit als die spätere lutherische Dogmatik; besonders aber unterscheidet sich Melanchthon von derselben dadurch, daß er die Sacramente signa monstrantia Ecclesiam nicht bloß nennt, sondern auch als solche nachzuweisen sucht. Es zeigt sich in dieser Beziehung ein bemerkenswerther Fortschritt in den Loci: Während der erste Entwurf der Loci das ethische Moment im Sacramentsbegriff seine Beziehung auf die Gemeinde kaum andeutet (21, 42: Quae externis signis aut ceremoniis testasta est antiquitas, eorum memoria certior ad posteros durat), bietet die Ausgabe von 1521 eine eigenthümliche Umbiegung des Zwinglischen Begriffs, wodurch derselbe dem subjektiv-anthropologischen Interesse der lutherischen Anschauung conform gemacht wird. 21, 210: Probabilis et illi voluntatis, qui symbolis seu tesseris haec signa comparaverunt, quod essent notae tantum quibus cognosceretur, ad quos pertinerent promissiones divinae. Die zweite Bearbeitung der Loci führt die Definition der Sacramente als notae professionis, quibus discernamur a reliquis gentibus zwar an, setzt aber hinzu, haec civilis interpretatio non satis explicat usum Sacramentorum (21, 467). Dagegen die dritte Bearbeitung erkennt es als eine mit der unmittelbar religiösen Bedeutung von Siegeln der Gnadenverheißung gleich wichtige Bestimmung der Sacramente an, daß sie das Gedächtniß der christlichen Heilsthatsachen verewigen und zugleich das eigentliche geistige Band, den Nerv des Gemeindelebens bilden sollen, indem durch ihre Feier die Gemeinde ihren Glauben im Unterschied von den Götzendienern bekennt (21, 862), in der Taufe neuen Zuwachs in den Bereich der Heilsgnade in die Kirche aufnimmt (21, 858) und im Abendmahl ihre Glieder, die dort alle Glieder des Leibes Christi werden, erinnert, daß sie ebenso untereinander durch gegenseitige Liebe sollen verbunden sein (21, 478). In alledem zeigt

ſich, daß Melanchthon in dem Gottesdienſt doch nicht bloß eine paedagogia ſieht, ſondern eine ſpontane Bethätigung des in ihr liegenden religiöſen Lebens. Cons. lat.: Nihil habet impietatis si condantur traditiones propter bonum ordinem, — propter cultum sed fidem sequentem (1, 117). Man verkennt weſentlich den Unterſchied Melanchthons von der katholiſirenden Anſchauung der Gneſioluteraner, denen der Begriff der Gemeinde in dem der Gnadenmittelanſtalt untergeht, wenn man dieſe Züge des gottesdienſtlichen Lebens der Gemeinde über dem — allen Reformatoren gemeinſamen — Betonen der reinen Lehre vergißt. Ebenſo Unrecht thut man aber Melanchthon, wenn man ihm das Verdienſt abſpricht, die Kirche als eine ſittliche Lebensgemeinſchaft gefaßt zu haben. Hiegegen iſt vor Allem an die Auslegung zu erinnern, welche die Apologie von dem Begriff der communio sanctorum gibt: Qui habent inter se societatem ejusdem Evangelii et ejusdem Spiritus sancti qui corda eorum renovat, sanctificat, gubernat (145, 8). Es iſt geſchichtlich — aus dem Gegenſatz zu den donatiſtiſchen Anſchauungen des Anabaptismus begreiflich (21, 841), daß die Loci dieſes Attribut der Kirche zurücktreten laſſen*), wie auch die Theorie der Kirchenzucht, gleich der Praxis derſelben etwas ſehr Mechaniſches, Kümmerliches auch bei Melanchthon behält. Wie weſentlich aber doch

*) Die Poſtille gibt über das Prädikat der Heiligkeit die auguſtiniſche, im Catech. Rom. wie in der orthodox-lutheriſchen Dogmatik reproducirte Auffaſſung: Heilig heißt die Kirche a principali, weil Chriſtus in ihr regiert und viele vom heiligen Geiſt geheiligte Glieder in ihr ſind (24, 399). Katholiſch heißt die [wahre] Kirche, weil ſie nicht, wie das regnum Pontificorum ſeit der Trennung von der orientaliſchen Kirche, auf ein beſtimmtes Territorium beſchränkt iſt, ſondern die Gläubigen aller Enden und Orten umfaßt, welche ihre Einheit in den Fundamentalwahrheiten des Evangeliums haben. Apol. 146, 10: Catholicam ecclesiam dicit, ne intelligamus, ecclesiam esse politiam certarum gentium, sed magis homines sparsos per totum orbem, qui de evangelio consentiunt, et habent eundem Christum, eundem spiritum s. et eadem sacramenta. C. R. 21, 506; Respons. art. Bav. B, 4: Agmen Pontificiorum non est catholica ecclesia, nec est universi orbis ecclesia. Unitas cath. ecclesiae est consensus in fundamento videlicet in articulis fidei et mandatis divinis, etiamsi quae est dissimilitudo in ritibus humanis.

dem Melanchthon der sittliche Einfluß der Kirche und ihrer Organe auf die Kirchgenossen ist, zeigt das Examen Ordinandorum, welches als signa ecclesiae propria aufführt! 1) Consensus in doctrina evangelii incorrupta, scilicet in fundamento. 2) Legitimus usus sacramentorum. 3) Obedientia ministerio debita juxta evangelium, d. h. nach der deutschen Ausgabe, in göttlichen Geboten (23, 37 vgl. LXXV; 25, 685; 12, 602). Um so wichtiger ist es, daß die Kirche als das Objekt und Ziel der göttlichen Pädagogie in der Weltgeschichte erscheint. In dem interessanten Locus de cruce et de calamitatibus wird nachgewiesen, daß das Uebel in der Welt dem genannten Zwecke dient. Diese Theodicee Melanchthons operirt natürlich auch mit den Kategorien der Schuld und Strafe der menschlichen Gesammtschuld wie der individuellen. Aber diese ätiologische Betrachtungsweise findet ihre Ergänzung in der teleologischen: daß Gott uns nicht aus Ungnaden straft, zu verderben, sondern uns zur Buße zu rufen und unsern Glauben zu üben (22, 552), daß wir, d. h. aber die Kirche (21, 939sqq.) von innerlicher Unreinheit befreit, zur Treue im Bekenntniß angetrieben, auf den einen Helfer und Beistand hingewiesen und in Allem dem Bild des Sohnes Gottes gleichgemacht werden (21, 939sqq.), auch daß offenbar werde, daß die Kirche nicht durch menschliche Hilfe, sondern vom Sohn Gottes selbst als ihrem Haupt und Fürsten gesammelt und vertheidigt werde (23, LXXVI). Aber auch die positiven Veranstaltungen Gottes zur Erziehung der Menschheit, wie der Staat, die Macht der öffentlichen Sitte, finden ihre Abzweckung in der Heilsgemeinde. Ne totum genus hominum ad perniciem condita sit, oportet aliqua fieri Deo grata et placentia. Haec fiunt a piis in ecclesia Dei, vera invocatio fiducia Christi, tolerantia in cruce, justitia erga proximos (14, 75sq.). Esse aliquem coetum, quem Deus diligat, curet et aeternis bonis ornaturus sit, ipse manifestis miraculis declaravit (21, 913). Staat, äußere Kirche und die unsichtbare Gemeinde der Heiligen verhalten sich als die Gebiete der disciplina, der fides generalis, der fides justificans, als concentrische Kreise einer von außen nach innen sich weiterbildenden ethischen Entwickelung (24, 3). Hier wird die Geschichte vom Feigenbaum

(Matth. 21, 18 f.) allegorisch gedeutet. In ecclesia alius est populus legis, nondum habens maturos fructus, indigens disciplina, carcere, poenis; postea est novus populus, qui intus renascitur unctus verbo Dei et spiritu sancto *).

Auch die Lehre vom Lohn des Guten erhält erst im locus de ecclesia sein richtiges Licht. Schon die Apologie (noch nicht die Augustana) hatte einen solchen anerkannt. p. 137. 245: Quod, etsi justificatio et vita aeterna ad fidem pertinent (gratis offertur remissio propter Christum 96, 74) tamen bona opera mereantur alia praemia corporalia et spiritualia et gradus praemiorum (s. auch Apol. 117. 157; Comment. in Rom. von 1532, f. 15). So steht aber die Versöhnungsgnade und der Lohn der guten Werke unvermittelt nebeneinander. Seit den Loci von 1533 aber lehrt Melanchthon: Gott belohnt das vom Christen vollbrachte Gute, das freilich erst auf Grund der Versöhnungsgnade möglich ist, also weder diese noch das ewige Leben verdienen kann, deßwegen mit leiblichen und geistlichen Gütern, weil sonst unser sittliches Streben erlahmen würde, und weil er durch jene Güter die Kirche in ihrem äußeren und inneren Bestand erhalten und fördern will. 21, 316: Si certo statueremus, Deum nobis precantibus et pro nostris benefactis pacem et alia bona redditurum esse, multo studiosius recte faceremus. Vgl. mit 21, 433: Deus multis praemiis nos etiam in hac vita suo quodam consilio ornat, curat et defendit nos. Quanquam enim ecclesia subjecta est cruci, tamen quia etiam conservari eam in mundo oportet, Deus in hac vita quoque multis corporalibus beneficiis juvat pios. Ebenso 21, 778; 15, 532; 23, 746; 12, 422: Bona corporalia tribuit Deus ad conservationem ecclesiae. Also die in der Schrift verheißenen Belohnungen (promissiones legales s. oben S. 218) erscheinen subjektiv als Ermunterung zum Gutesthun, objektiv als das durch das Guthandeln erzeugte

*) Damit vgl. 21, 1011: Magistratus est minister Dei custodiens honestam disciplinam externam sui coetus. Evangelii doctor proponit verbum Dei et administrat sacramenta, per quae Deus audientes vocat ad vitam aeternam et est in eis efficax.

Gut*), deſſen aber der Einzelne nur in der ſittlichen Gemeinſchaft — und als die vollkommene ſittliche Gemeinſchaft gilt eben die Kirche — theilhaftig werden kann. S. deutſche Loci 22, 381: „Die ſich zu Gott bekehren, empfahen Vergebung der Sünden und ſind Erben des ewigen Lebens gratis, allein durch den Glauben. Aber mancherlei Gaben, die nach der Vergebung, nach der Annehmung und dem Glauben folgen, werden reichlicher gegeben, wo der Glaube und Gehorſam ſtärker iſt. Denn die Kirche insgemein und deine eigene Perſon, deine armen Kinder, deine Mitdiener bedürfen mancherlei Hilf und Gaben, leiblich und geiſtlich und Schutz wider die Teufel in mancherlei Anfechtungen" (vgl. 22, 397). Sehr im Unterſchied von der katholiſchen und pietiſtiſchen Seligkeitsinduſtrie betont der Ethiker der Reformation das immanente Verhältniß zwiſchen dem Guten und ſeinem Lohn, welches eben darin beſteht, daß das ſittliche Streben der Einzelnen zur Erhaltung und Förderung der vollkommenen ſittlichen Gemeinſchaft, der Kirche dient, in welcher und durch welche die Einzelnen ihren Lebenszweck erreichen, in der aber — vom höchſten Geſichtspunkt aus betrachtet — der göttliche Weltzweck, vollkommen freilich im himmliſchen Leben, ſich realiſirt. S. 23, 255: Agamus Deo gratias, quod condidit sibi in genere humano aeternam Ecclesiam, misit Filium et dat spiritum sanctum, ut in nobis tanta bona inchoet, ut ei obediamus ac efficiamur haeredes consuetudinis perpetuae cum Filio in vita coelesti (12, 520. 668).

Der religiöſe Standpunkt wird bei dieſer Anſchauung von der ſittlichen Arbeit und ihrem Lohn dadurch vollſtändig gewahrt, daß der Einzelne mit ſeinem ſittlichen Streben nicht auf ſich ſelbſt ſteht, ſondern ſowohl was die Möglichkeit desſelben, als was ſeinen Werth und ſeine Frucht betrifft, über ſich hinaus auf die objektiven Faktoren des Heilslebens hingewieſen wird. Wie die

*) Daß das ſittliche Handeln Güter producirt, die ſelbſt wieder ſittlich produktiv werden, iſt deutlich genug geſagt 21, 778: Plena est scriptura promissionum de spiritualibus et corporalibus praemiis. Nam in hac vita utrisque opus est; nec singuli retinere fidem possunt sine exercitio, nec in gubernatione illustrari doctrina et conservari Ecclesiae et politiae possunt sine donis spiritualibus.

Kraft zum wahrhaft Guten nur durch die Gnade des heiligen Geistes gegeben wird, so haben die guten Werke auch des Gläubigen bei ihrer steten Unvollkommenheit und Unreinheit einen Werth in Gottes Augen eben nur sofern Gott den Versöhnten in Christo anschaut*). Und so ist es auch wieder der Rathschluß und die Ordnung Gottes, welcher dem Einzelnen den Lohn seiner guten Werke zu Theil werden läßt, aber so, daß dadurch das sittliche Ganze, die Kirche, erhalten und gemehret wird (12, 522). 15, 532: Omnibus temporibus sancti non solum spiritualia beneficia acceperunt, sed etiam pleraque corporalia, ad conservationem ecclesiae, et alii aliis muneribus ornati sunt, ut Deo visum fuerit.

II.

Die Organisation der Kirche.

Nachdem wir das sich stets gleichbleibende Wesen der Kirche kennen gelernt haben, ist es nöthig, die Kirche in den Beziehungen, Trennungen und Verbindungen des zeitlichen Lebens nach den in ihr vorhandenen Unterschieden und Gliederungen zu betrachten: die Organisation der Kirche. Wir können unser Interesse hiebei auf drei Hauptverhältnisse concentriren, in denen die theologische Stellung Melanchthons an sich bedeutsam und auch in unserer Zeit beachtenswerth ist. Wir betrachten 1) Kirche und Amt, 2) Kirche und Kirchen; 3) haben wir darzustellen das Verhältniß von Kirche und Staat.

1. Kirche und Amt.

a) Eigenthümlich ist unserm Reformator in diesem Lehrstück ebenso die mit stets gleicher Energie festgehaltene Abweisung des katholischen Standesbegriffs als das entschiedene Hervortreten des Amtsbegriffs auch auf Kosten der ursprünglich protestantischen Ideen.

*) Immer wird gesagt: Illa obedientia placet Deo, sed in reconciliatis; et est justitia, non quia legi satisfacit, sed quia jam persona placet propter Christum (21, 430; 12, 519. 529. 642; 23, 34. 470).

Ex professo kommt Melanchthon auf Wesen und Stellung des kirchlichen Amtes erst zu sprechen zu der Zeit, da demselben von der radicalen Reform seine Existenz streitig gemacht wurde. Es findet sich um 1522 noch ein die Entwickelung des Amtsbegriffs sehr hemmendes Element in Melanchthons theologischem Gedankenkreis, das ist die Prädestinationslehre. Zu Röm. 10, 16 bemerken die Annotationes: Etsi ad Israel missi sint qui evangelizarent, etsi praedicatum sit, tamen non crediderunt, quia non fuerunt praedestinati. Aber der Unterschied zwischen äußerem und innerem Wort, der selbst Luther von der Mystik her nicht fremd war, fehlt bei Melanchthon gänzlich. Schon 1520 heißt das Evangelium unbefangen: Praeconium quo condonatur delictum et monstratur Christus. Nulla est hominum doctrina qua vincuntur affectus et medetur conscientia nisi verbum vitae. (21, 32. 35.) So begreift sich, wie die Visitationsartikel, dieses Programm des conservativen Protestantismus, das kirchliche Amt unbefangen als zu Recht bestehend ansehen. Pastores debent exemplum Christi sequi, qui quoniam poenitentiam et remissionem peccatorum docuit, debent et ista pastores tradere ecclesiis (26, 9. 51). Sogleich treten als die beiden Funktionen des kirchlichen Amtes mit Beseitigung des Opferbegriffes auf die Predigt und Verwaltung des Sacraments. In den Torgauer Artikeln erfolgt die Auseinandersetzung mit der katholischen Lehre von der potestas clavium. Mit Beseitigung aller weltlichen Gewalt, soll darunter verstanden werden „allein geistlich Regiment, das Evangelium predigen, Sünde strafen und vergeben, Sacramente reichen“ (26, 185). Organisch nicht damit verbunden erscheint hier der Bann, „daß man die, so in öffentlichen Lastern sind und nach Ermahnung sich nicht wollen bessern, außer der Kirche thun soll, und ihnen die Sacramente nicht reichen. In solchen Stücken soll man (d. h. das christliche Gemeinwesen) den Bann den Bischöfen zustellen, so sie der Lehre des Evangeliums nicht entgegen sein wollen.“ Ebenso die Aug. V und XXVIII; abus. VII.

Aengstlich ist hier Melanchthon bemüht, das Amt des Wortes in seiner evangelischen Reinheit wiederzugewinnen. Der Priester- resp. Opferbegriff wird ausdrücklich

verworfen. Apol. 201. 265: Nos docemus sacrificium Christi in cruce satis fuisse. Nec habemus nos aliud sacrificium simile levitico (265). Aber auch jede Einmiſchung des geiſtlichen Amtes in das bürgerlich ſociale Leben wird abgewieſen. Aug. p. 38: Non commiscendae sunt potestates, potestas ecclesiastica et civilis. Ecclesiastica non irrumpat in alienum officium, non transferat regna mundi, non tollat legitimam obedientiam etc. Es tritt hier jene antihierarchiſche Tendenz hervor, in der ſeit dem 15. Jahrhundert alle Beſtrebungen der deutſchen Stände, ihre Oppoſitionen gegen den Bund der päpſtlichen und kaiſerlichen Gewalt, wie auch die Maßregeln des Reichsregiments der zwanziger Jahre ſich bewegten (vgl. Ranke, Reformationsgeſchichte I, 173; II, 31). In dieſem Zuſammenhang verſteht ſich auch die idealiſtiſche Vorſtellung von der Kirchenzucht, wodurch dieſelbe eigentlich aufgehoben wird. Aug. 39, 21: Nulla jurisdictio competit episcopis, nisi remittere peccata et impios quorum nota est impietas excludere a communione sine vi humana sed verbo.

Aber um ſo merkwürdiger iſt, daß auch die Auguſtana die Idee des allgemeinen Prieſterthums nirgends ausſpricht. Ich finde ſie überhaupt bei Melanchthon verſchwindend ſelten erwähnt. I, 480 (vom Jahr 1521) wird ſie gegen die Meſſe verwendet: Orationes sacerdotis in missa nihil praestant laici orationi. Omnes enim sacerdotes sumus. 23, 755 iſt der Ausdruck gar nicht, und der Gedanke nur annähernd zu finden: Si geris magistratum, si civis es, memineris totam hanc vitae societatem principaliter ad hunc finem institutam esse, ut alii alios de religione doceant, hunc cultum praestato. Dagegen rechnet Melanchthon in den Verhandlungen des Augsburger Reichstags von 1530 zu den „gehäſſigen und unnöthigen Artikeln, davon man in den Schulen zu disputiren pflegt, welche nicht in den Vergleichsverſuchen brauchen verhandelt zu werden, die Frage: ob die Chriſten alle Prieſter ſind" (2, 183)*).

*) Epp. 88 und 13, 1158 zu Pſalm 110 findet ſich die Idee des allgemeinen Prieſterthums, aber ohne Conſequenz für das Gemeindeprincip. Sacerdotes sunt omnes accipientes unctionem a summo sacerdote,

So ganz gilt auch für Melanchthon, was Richter (Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung, S. 26) sagt: Die Idee des allgemeinen Priesterthums, die Luthers erste Schriften wie ein Frühlingswehen durchdringt, tritt zurück. Die Verfassung stellte sich auf den Standpunkt zurück, auf welchem die Gemeinde als das Objekt der Erziehung durch Lehre und Zucht gedacht wird, als das Volk, das am Feiertag zur Kirche getrieben werden soll (C. R. 2, 540). Um so wichtiger war es, daß wenigstens dem Gemeindeamt als solchem die Befugniß der Kirchenzucht in reellerer Weise als bisher vindicirt wurde. Dies geschieht in den Loci von 1535. Hier adoptirt Melanchthon die katholische Eintheilung der potestas ordinis und jurisdictionis, und versteht unter jener die Predigt und Sacramentsverwaltung, unter dieser die Obliegenheit der Kirchenzucht.

Die Predigt hat nichts zu verkündigen als die certa doctrina a Christo tradita (21, 501). In der Predigt tönt die Stimme des Evangeliums selbst (4, 873). Es ist namentlich gegenüber von den schwenkfeldischen Träumen von einem innern Wort festzuhalten, daß die Predigt des Evangeliums nicht ein vergeblich Schallen oder fliegende Gedanken seien, sondern daß der Sohn Gottes selbst damit kräftig sei und wirken will (23, LI; 10, 901). Eben das Wort, welches wir lesen oder hören, bringt uns den Glauben, schenkt uns den Trost der Sündenvergebung. Römerbrief von 1532 179. 180.

Das Amt, das Christi Evangelium verkündigt: das ministerium ecclesiasticum, ist von Gott eingesetzt (Cons. lat. I, 609). Neben der von Christus ihm übertragenen Lehre hat es die Gewalt der Zucht gegen die mit offenbarem Aergerniß Belasteten, die Gewalt des Bannes (21, 501). Die Nothwendigkeit der Kirchenzucht betont schon das Visitationsbuch (26, 87) und will daher die Privatbeichte beibehalten (72). Wenn noch die Apologie in Opposition gegen die katholischen Pönitenzen auch die Bußpraxis der Urkirche für antiquirt und unnöthig zur Sündenvergebung erklärt (Apol. 183, 16), so hat doch gerade Melanchthon

---

Filio Dei, ordinati ad confessionem, invocationem et sanctificationem, z. B. Adam, Abel, Abraham, aber auch Maria, Elisabeth.

in der deutsch-evangelischen Kirche am consequentesten die Beibehaltung resp. Wiedereinführung der Kirchenzucht gefordert. Er wünscht ein kirchliches Sittengericht gegen die offenen Lastern Ergebenen, welches aus Pastoren und würdigen Männern in der Gemeinde zusammengesetzt sein und auch über Ehesachen befinden sollte (3, 1250). Wie die Regensburger Artikel dieses Verlangen enthalten (4, 368), so fordert das erste Gutachten über das Augsburger Interim eine „ziemliche christliche Kirchenordnung, da die Kirchen in vielen Orten jämmerlich zerrissen sind" (6, 841), und das Leipziger Interim befiehlt den Pastoren, „daß sie die, so in Lastern liegen, in Gegenwart der Diaconen vorfordern und ihnen anzeigen, daß sie sich bessern, mit dem Bedräuen, da sie das nicht thun, wolle er sie dem Consistorium und Bischof vermelden, und sie endlich durch den christlichen Bann aus der Gemeinde ausschließen" (7, 182). Ebenso 8, 371; 9, 1005; 14, 915 nach Matth. 18 die Gewalt des Bannes ist der Kirche i. e. pastoribus et praecipuis personis in toto corpore ecclesiae übertragen. Die erste Stufe ist die admonitio. Die zweite die separatio ad tempus. Die dritte die Excommunikation, welche verkündigt, daß der Schuldige kein Glied der Kirche mehr sei, und der ewigen Verdammniß verfallen, wenn er unbußfertig bleibt.

b) Eine concrete Ausführung erhielten diese Gedanken in den Consistorien. Der dem Melanchthon eigenthümliche und über die Consistorialverfassung noch hinausgreifende Gedanke ist hiebei aber die Betheiligung der Gemeinde, freilich in aristokratischer Vertretung, wie sie auch Calvin einführt. Die Schrift de abusibus emendandis von 1540 sagt ausdrücklich: Nec liceat soli pastori ferre sententiam excommunicationis sine ulla decuria judicum aut nemine adhibito ex honestioribus viris ecclesiae. 4, 548; 3, 965: Adhibitis in judicium senioribus in qualibet ecclesia. Die gleiche Betheiligung der Gemeinde postulirt Melanchthon bei der Wahl der Geistlichen. Bekanntlich war Melanchthon geneigt, die Ordination unter die Sacramente zu zählen (Apol. 201, 10; C. R. 21, 470); aber eben nach seinem ethischen Sacramentsbegriff, wornach es sich im Sacrament nicht um Mittheilung specifischer Kräfte, sondern nur um Application

der allgemeinen Verheißung des Geistes handelt. So ist die Ordination nicht die Weihe zum Meßpriesterthum, sondern die Berufung zum Predigtamt und zur Sacramentsverwaltung, und zwar mit Beziehung auf ein bestimmtes Amt, weßhalb die Handauflegung nichts als eine testificatio apud ecclesiam ist, und die vocatio durch die ganze Gemeinde oder ihre vorzüglichen Glieder erfolgt (7, 741). Die Schrift über die kirchlichen Mißbräuche fordert für die honestiores im Namen der Gemeinde das Recht der Begutachtung der vom Patron oder den kirchlichen Obern für die Pfarrstelle ihr vorgeschlagenen Candidaten mit absolutem Veto (4, 544; vgl. 3, 184), wofür sich Melanchthon auf den Brauch der altkatholischen Kirche beruft, daß die Geistlichen gewählt werden *παντός τε κλήρου καὶ πάσης ἐπιψηφιζομένης ἐκκλησίας* (7, 1131; 8, 431)*).

Auch auf den Synoden soll das Laienelement eine geordnete Vertretung finden, dieselben sind überhaupt nicht als Versammlung der Hierarchie, sondern als Vertretung der Gemeinde zu betrachten. Diese Anschauungen über Synoden und ihre Befugniß entwickelt Melanchthon mit specieller Rücksicht auf die damals wichtigste Frage, betreffend die kirchliche Lehrbildung. Zu lehren wie die Sacramente zu spenden, ist Aufgabe des kirchlichen Amtes. (Aug. 28 de pot. episcop., p. 38; 21, 501). Aber die Eigenthümerin, das eigentliche rechtliche Subjekt dieses von Christus gestifteten Amtes ist die Kirche als die Gemeinde der Gläubigen, Libri symb. 345, 24 (tractat. de pot. papae). Deßwegen ist auch das judicium de doctrina (kirchliche Lehrbildung und Lehrentscheidung) nicht Prärogative eines Standes, der Hierarchie,

*) Hier heißt es geradezu: Semper hoc jus fuit ecclesiae vocare et eligere ex coetu idoneos Evangelio ministros. Nur folgt hieraus keineswegs direkte Wahl der Localgemeinde. Vielmehr sagt Melanchthon (12, 490): Pugnat cum jure divino *δημοκρατία*. Veteri more eligebat ecclesia, i. e. hi quibus eam rem committebat ecclesia, et accedebat judicium et approbatio episcopi ordinantis. 3, 224 heißt es: Magistratus debere pios doctores suis populis praeficere, und 5, 210: Vocantur ministri in nostris ecclesiis vel per principes vel per Senatum in republica, et est pia et justa vocatio. Aber das Votum der Gemeinde hat Melanchthon noch 1552 gewahrt.

sondern der ganzen Kirche, d. h. der wahren Kirche (15, 1172) (Erklärung des 1. Corintherbriefs mit einem wichtigen Excurs de judiciis in ecclesia). Die wahre Kirche, welche immer den wahren Glauben bewahrt, ist aber die congregatio sanctorum (23, 599: de ecclesia et de auctoritate verbi Dei).

Der coetus episcoporum hat thatsächlich oft genug geirrt, ist sogar Feind der wahren Lehre geworden (15, 1170). Dagegen ist in der wahren Kirche die Bedingung für die richtige Handhabung der einzig gültigen norma judicii, d. h. der heiligen Schrift (3, 250), nämlich gläubiges und richtiges Schriftverständniß, zu allen Zeiten vorhanden (23, 597). Diese „Gabe der Auslegung" ist überhaupt nicht an einen bestimmten Stand gebunden, sie ist das Licht, welches der heilige Geist in den Gläubigen, weß Standes sie sein mögen, anzündet (21, 844 sq.); folglich ist die cognitio de doctrina in der [rechtlich verfaßten] Kirche „nicht bloß Sache der Priester, sondern auch der urtheilsfähigen Laien, und es darf in der Kirche keine solche Tyrannei bestehen, daß die Laien ohne Wahl allem zustimmen müßten, was die Bischöfe dekretiren" (3, 468). In die Synoden als judicia doctrinae gehören also nicht bloß die Bischöfe, sondern auch Vertreter der Gemeinde, zunächst gelehrte Männer. 15, 1173: Recte discernenda est vera ecclesia ab indocta colluvie, videnda etiam perpetua eruditorum sententia. Es wird ein stehender, freilich nie genügend präcisirter Wunsch Melanchthons, ut de his tantis rebus aliqui docti et pii senes placide colloqui possent (8, 268. 622; 8, 457). Wichtiger ist hier für uns, daß Melanchthon für die Synoden ausdrücklich auch „fromme Männer aus den untern Ständen" verlangt. 15, 1170: Non voluit Spiritus sanctus in Ecclesia tyrannicam aut oligarchicam potestatem constituere, sed audiri pios voluit etiam in gradibus inferioribus. In dieser Hinsicht ist bei Melanchthon ein sichtlicher Fortschritt zu bemerken. Denes auch von Richter, Kirchenrecht, S. 154 vorangestellte Gutachten von 1537 läßt ganz plötzlich die Fürsten als einzige Vertreter des christlichen Volkes übrig bleiben, wenn es sich dahin reassumirt: Cognitionem de doctrina pertinere ad Ecclesiam i. e. ad presbyteros et principes, et principes esse executores sententiae Synodi. Dagegen stellt ein späteres

Gutachten die Idee der evangelischen Synode, im Unterschied vom bloßen Theologenconvent, richtig so dar: Ecclesia non tantum constat ex doctoribus, sed etiam ex reliquo coetu, ideoque promissio veritatis ad universam ecclesiam pertinet et non tantum ad unum ordinem. Sunt igitur legendi judices, non tantum episcopi, non tantum sacerdotes, sed et laici, qui propter honestos mores gravitatem et eruditionem censentur idonei. (Consil. lat. ed. Pezel 1, 528)*).

2. Kirche und Kirchen.

Es ist eine ideale Anschauung, wenn die Apologie die wahre unsichtbare Kirche einerseits in ihrer Erhabenheit über alle empirisch trennenden Schranken einfach in den vere credentes ac justi, sparsi per totum orbem sieht, und sie doch andererseits durch die Gemeinschaft des Geistes zu einem Leib Christi verbunden anschaut (148, 20; 150, 29). Aber diese Anschauung war doch wesentlich erleichtert, so lang diese rein geistige Einheit gleichsam als schützenden Rahmen noch die societas externorum signorum der ecclesia catholica, der ökumenischen Christenheit, um sich hatte. Schwieriger wurde die Frage, wenn diese äußere Einheit in die Brüche gieng: da sollte sich zeigen, ob wirklich die Gemeinschaft des Glaubens (144, 5) Realität genug besitze, um auch nur die Anhänger des neuen Glaubens zu einer kirchlichen Einheit zusammenzuhalten, und wenn dem so wäre, ob sie auch lebenskräftig und elastisch genug wäre, auch mit den Getreuen des alten Glaubens irgendwelche Einigung zu erzielen. Für die Beantwortung dieser Doppelfrage hat die Reformationszeit sehnend und hoffend vor allem auf Melanchthon geblickt; und was ihn Vielen in unserer Zeit geistig vielleicht näher bringt als irgendeinen andern der Reformatoren, das ist eben seine Bedeutung als

*) Das politische Analogon für die richtige Kirchenverfassung ist also nicht Demokratie, sondern Aristokratie. Sed si volumus comprehendere caput Christum, tunc vere est regnum. Sed similior ecclesia est oeconomiae quam politiae (25, 48). Wie freilich Melanchthon unter den in den letzten Jahren seines Lebens ihm widerfahrenen Anfeindungen den Gedanken der Synode aufgibt, s. die Schlußabhandlung.

Vorkämpfer der Union und der Irenik. Sehen wir, ob ihm dieser Ruhm wirklich zukommt.

a) Die Unionsthätigkeit und Unionsdoktrin Melanchthons.

α) Dürften wir nach dem ersten Jahrzehnt der öffentlichen Thätigkeit des Reformators den ganzen Mann beurtheilen, so wäre von einer Unionsthätigkeit desselben in der That nicht zu reden. Solange die schweizerische Reformation durch Zwingli vorzugsweise bestimmt war, hat sich Melanchthon von jeder Verbindung mit ihr ferngehalten. Was will es heißen, wenn er a. 1529 unter den Vorbereitungen zu dem Marburger Colloquium gegen dessen Veranstalter den Wunsch ausspricht: der Vater der Barmherzigkeit gebe seinen Segen, daß wir nicht umsonst zusammenkommen (1, 1078), und dann gleichzeitig vertrauten Freunden sogar die Gemeinschaft mit den Straßburgern als eine turpis societas widerräth, ja geradezu sein Bedauern ausspricht, daß die Protestanten in Speier das Verdammungsurtheil gegen die Zwinglianer nicht unterschrieben haben (1, 1070. 1075). Und wenn Bucer behauptet, daß es Melanchthon gewesen, der in Marburg Luthern, wenn er drauf und dran war einzuwilligen, plötzlich wieder abwendig machte*), so stimmt damit Melanchthons sprödes Verhalten gegen die Oberländer auf dem Augsburger Reichstag. Nicht nur von der expositio simplex fidei Zwingli's urtheilt er, man sollte meinen, er wäre geradezu verrückt (2, 193) und hat ihn mit Carlstadt als Geistesverwandten der Wiedertäuferei und des Bauernkrieges angeklagt (2, 31): auch Bucer konnte mit seinen Vermittelungsversuchen bei Luther in Coburg eher ankommen als bei Melanchthon, der ihm bis in den August hinein eine persönliche Zusammenkunft verweigerte, und selbst dann, als er schon den wesentlichen Unterschied der bucerischen Abendmahlslehre von der zwinglischen erkannte (2, 316), noch im September 1530 angesichts der gescheiterten Unterhandlungen mit den Katholiken erklärte: De Bucero idem mihi videtur, simulari ad tempus studium concordiae (2, 337). Um so auffallender ist die Wendung, wenn Melanchthon

*) Baum, Capito und Bucer, S. 463.

April 1531 gegen Bucer die entschiedene Hoffnung ausspricht, daß eine wahre und dauerhafte Union zwischen ihnen zustande käme (2, 498), wenn er vor dem Cassseler Colloquium dem Landgrafen verspricht, alles was nur möglich ist, zu thun, daß diese Sache zur christlichen Einigkeit gebracht werde (2, 783), wenn er nach dieser Besprechung eifrig sich bemüht, Lutheraner wie Brenz und Agricola auf Grund des bucerschen Programms zur Union mit den Oberdeutschen zu bestimmen, als welche in der Sache jetzt nicht mehr abweichen (2, 823. 836). Und an Bucer selbst schreibt er Februar 1525: „Wenn ich die Concordie mit meinem Blut erkaufen müßte, wollte ichs gerne thun" (2, 837). Fragt man nun nach den tiefer liegenden Motiven zu diesem Wechsel in der Stellung Melanchthons zu der Unionsfrage, so sind es allerdings zunächst politische Erwägungen, welche sichtbar werden. Nur ist es nicht, wie Bucer meinte, ein Buhlen um die Gunst des Kaisers, oder die Angst, mit den Zwinglianern um des Glaubens willen in einerlei Verderben zu gerathen, sondern ein tieferes, berechtigtes Bedenken gegen die Vermengung der Religion und Politik in den Planen Zwingli's, ja man darf sagen, derselbe deutsche Patriotismus, mit dem Melanchthon später dem Kurfürsten Moritz den Bund mit Frankreich widerrieth*). Indem er März 1530 davon abräth, mit den Waffen sich gegen den Kaiser zu vertheidigen, fügt er hinzu: Daß die Zwinglianer das Gegentheil lehren, beweist nur, daß sie weder das Recht noch das Evangelium verstehen, wie sie ja auch den Bauernkrieg begünstigen (2, 20).

Diese politischen Gesichtspunkte führen aber sogleich auf tiefere Zusammenhänge. Es ist bekannt, wie Melanchthon gegen die zwinglische Abendmahlslehre hauptsächlich das Bedenken geltend machte, daß sie die einstimmige Ueberlieferung des kirchlichen Alterthums gegen sich habe (1, 823. 830. 901).

Es war ebenso der kirchliche, religiöse, wie der politische Zusammenhang mit der lateinischen Christenheit (Aug. 20, 1), was der conservativen Natur Melanchthons höher stehen mußte als der Bund mit einer Glaubensrichtung, in welcher er nichts als einen christlich gefärbten Humanismus, oder einen noch gefähr-

*) 7, 903.

licheren Spiritualismus sah. In ersterer Hinsicht schreibt er 1528: Videntur mihi ex theologis paulatim fieri ματαιολόγοι, video enim eos plane ad rationem revocare dogmata Christi et philosophari. Ipsi sic pingunt Christum certo aliquo loco sedentem, sicut Homerus Jovem suum convivantem apud Aethiopas (cf. 2, 92).

Und wenn er der reformirten Purificirung des Gottesdienstes ein unevangelisches Haften am Aeußerlichen vorwirft (1, 786), so beschuldigt er sie offen des Spiritualismus, indem er den Zwinglianismus mit den Wiedertäufern, Wiclef, ja den Montanisten vergleicht (2, 32). Es war wesentlich der Realismus des Christenthums, die Realität des Mysteriums im Sacrament, nicht bloß in der subjektiven, gläubigen Betrachtung (2, 222), was Melanchthon von Bucer anerkannt sehen wollte, wenn er ihm 22. Januar 1531 schreibt: Magnopere gavisus sum vos concedere corporis Christi praesentiam cum anima. Nec video causam, cur adversari possitis, quominus et praesentiam cum signo admittatis (2, 470).

β) Nachdem nun aber Bucer schon in dem Friedensantrag an den Herzog Ernst von Lüneburg sich bemüht hatte, dem Sacrament eine collative Bedeutung deutlicher zu vindiciren*), so war die Annäherung Melanchthons auch theologisch, nicht bloß politisch, motivirt. Noch mehr näherten sich die Anschauungen, als Bucer den von Melanchthon und Luther geforderten Begriff der unio sacramentalis im zweiten Stadium seiner Unionsbestrebungen acceptirte und lehrte: „daß mit dem Zeichen des Brodes und Weines der Leib und das Blut Christi wahrlich und wesentlich mitgetheilt und genossen wird" (Plank, S. 361). Wenn selbst der neueste Biograph Bucers angesichts dieser Aeußerungen constatirt, daß Bucer sich in lutherische Vorstellungen hineingearbeitet

*) Es sind wohl Worte Bucers selbst, was Luther bei Plank III, 1, 340 als gemeinsames Bekenntniß anführt: Corpus Domini vere adesse et exhiberi animae fideli. Dagegen ist Melanchthons Darlegung der Lehre Bucers vom 26. August 1530 (C. R. 2, 315), worauf sich Nitzsch (Urkundenbuch, S. 61) beruft, wohl ebensowenig authentisch als eine dem widersprechende Aeußerung vom 25. August: Sentit adesse corpus in pane (2, 311).

habe, so ist es erklärlich, daß auch Melanchthon hierin reelle Zugeständnisse sah, geeignet auf dem Cassseler Colloquium eine Verständigung zu ermöglichen. Es ist nun aber bezeichnend genug: während Bucer in seiner diplomatisch-dialektischen Manier sich alle unterscheidenden Ausdrücke Luthers aneignet resp. zurechtlegt, z. B. daß das Brod der Leib Christi sei, daß der Leib Christi gesehen, mit den Zähnen zerbissen werde, vermeidet Melanchthon nicht nur grundsätzlich derartige homiletische Redensarten, sondern er scheidet auch die reellen lutherischen Unterscheidungslehren, mit welchen er selbst nicht mehr übereinstimmte: das in pane (unter Gestalt des Brodes) wie aus der Augustana so auch von dem Unionsprogramm stillschweigend aus. Es ist darum nicht eine diplomatische Wortklauberei, sondern der sachlich richtige Ausdruck der evangelischen Gemeinlehre über das Abendmahl, wie sie Melanchthon bis an sein Ende festgehalten hat, was er C. R. 2, 808 als das Resultat der Cassseler Verhandlungen fixirt, „daß Brod und Wein darin signa exhibitiva seien, welche so man reichet, werde zugleich der Leib und Blut gereicht und empfangen" *).

Auch in der Wittenberger Concordie ist Melanchthon dieser Methode treu geblieben, das religiös Wesentliche und insofern zur Bekenntnißgemeinschaft Erforderliche präcis zu formuliren, dagegen die dogmatischen Sonderlehren auf sich beruhen, jedenfalls auf das Unionsprogramm keinen Einfluß gewinnen zu lassen. Die Formel betont nämlich Art. IV als das für die Heilsgewißheit Nothwendige: Institutionem Sacramenti non pendere ex dignitate ministri aut sumentis. Aber indem sie den von Bugenhagen suppeditirten biblischen Ausdruck indigni aufnimmt, vermeidet sie die in dem lutherischen Begriff vom Genuß der Ungläubigen liegende dogmatische Spitze, welche ja nach Luthers eigener Erklärung an die Schweizer die Union nicht zerstören sollte, und läßt für die bucerische und lutherische Auffassung der Unwürdigkeit innerhalb der Union Raum. Bis zum Ausbruch des Abendmahlsstreits und in diesem selbst ist es nun vorzugsweise Melanchthon, der die auf Grund der Wittenberger Concordie consolidirte Anschauung von der Einen evangelischen Kirche mit allen Mitteln der Wissen-

*) Siehe Abendmahlslehre.

schaft und der praktischen Umsicht vertritt. Als das Wesentliche seiner Unionsmethode bezeichnet er selbst öfters dissimulatio s. v. a. moderatio. Es ist damit einmal die Charaktereigenschaft der Ruhe und Besonnenheit zu verstehen, welche um des gemeinen Besten und Friedens willen sich und andere davor hütet, persönliche Differenzen zu kirchlichen Streitfragen aufzublähen (3, 36; 2, 873; 2, 919).

Je verbreiteter, besonders in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, diese Unsitte wurde, welche Melanchthon als eine Nachwirkung scholastischer Klopffechterei betrachtet, desto verdienstlicher erscheint diese Selbstbeherrschung, die Frucht sittlicher Cultur, welche ja in dem an sich reizbaren sanguinischen Temperament *) Melanchthons wenig Unterstützung fand.

Zugleich aber erscheint die Mäßigung bei Melanchthon als der wissenschaftliche Grundsatz, an sich unbedeutende Differenzen, die in der Regel auf bloßer Verschiedenheit des Ausdrucks beruhten und nur in eigensinniger Isolirung vom Lehrganzen als wichtiger Fortschritt oder grundstürzender Irrthum, als zwingender Grund zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft erscheinen konnten, vermittelst dialektischer Analyse in ihrer wahren Bedeutung aufzuzeigen, ebenso allzukühne Paradoxien im Geschmack der zeitgenössischen Rhetorik auf ihren sachlichen Werth zurückzuführen. Mediocre meum studium fuisse, ut cum ab aliis controversiae multae et magnae in quibus multa indistincte dicebantur, motae essent, explicatio extaret proprio genere sermonis, paci utilis (7, 1011). In ersterer Hinsicht stellt Melanchthon den obscurae et intricatae quaestiones, den nova dogmata die communis doctrina (2, 1027; 6, 881), in letzterer Beziehung setzt er den homiletischen Hyperbeln, z. B. von der essentiellen Gerechtigkeit, von der Erbsünde als Substanz, von der Schädlichkeit der guten Werke, Redensarten, deren Originalität nur in dunkler, mißverständlicher Ausdrucksweise bestehe, das perspicuum genus dicendi, die proprietas in dicendo entgegen (8, 553; 2, 925; 3, 429; 4, 717). Diese wissenschaftliche Cultur mochte Hitzköpfen, wie Flacius und Osiander, als Tyrannei erscheinen. Melanchthon sieht in ihr eine einigende Macht, sieht in der

*) Camerarius, Vita Mel., p. 57. 60.

Dialektik, indem er sie statt wie andere zur scholastischen Begriffsspaltung, vielmehr im Dienst seiner dogmatischen Eliminations- und Simplifikationsmethode verwendet, ein wesentliches Hilfsmittel der Unionstheologie. 6, 655: Dialectica opus est non solum ut doctrina lucem habeat, sed etiam ut sit concordiae vinculum. Ut enim sit una et consentiens vox docentium, necesse est tenere doctrinae summam inclusam artium septis, proprio sermone et ordine comprehensam *).

γ) In der That hat auch diese Unionstheologie sich allen den dogmatischen Streitigkeiten gewachsen gezeigt, die wie die flacianische, antinomistische, osiandristische Bewegung keine wesentlich neuen religiösen Anschauungen, sondern nur eine, wenn auch in manchem vollständigere Verarbeitung der Gedanken Luthers enthielten; vgl. 4, 860 f. Rothe a. a. O., S. 23. 29. Aber wenn schon auf diesem Gebiet die Frucht der melanchthonischen Einigungsbestrebungen den Männern der Concordienformel in den Schooß fielen, weil ihre Doktrin zwar massiver aber volksthümlicher und insofern kirchlicher war als die dialektisch durchgearbeitete Theologie Melanchthons, so mußte letztere, wegen ihres nur im Ethischen produktiven, im Religiösen nur reproduktiven Charakters noch mehr in Nachtheil gerathen gegenüber einer so kräftigen religiösen Neuproduktion, wie es der Calvinismus war. Freilich vom Standpunkt der Union aus muß auch Calvin, wie Bucer gegenüber das Verfahren Melanchthons entschieden im Vortheil erscheinen. Wenn Bucer alles

*) Dagegen ist Melanchthon einsichtig genug, um zu allen Zeiten daran festzuhalten, daß zweideutige Formeln, widerspruchsvolle Compromisse und Abschwächungen keine haltbare Grundlage der Union seien. Vgl. sein Testament 3, 827: Eruditi hortandi sunt, ne specie pacis recipiant dogmatum confusionem, ebenso 8, 553. Ueberhaupt handelt es sich für Melanchthon nicht um künstliches Zusammenschweißen zweier confessionell bereits gegeneinander verfestigter Kirchenkörper, sondern um Bewahrung der allen Evangelischen noch gemeinsamen Glaubenssubstanz im Unterschied von doktrinellen Differenzen und Verschiedenheiten der nationalen und kirchlichen Sitte. In diesem Sinn erscheint ihm die Einheit des Glaubensbewußtseins und die aus ihr folgende Sacramentsgemeinschaft als genügende Basis für die Einheit der Kirche. Aug. 7: Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum; cf. 24, 502; deßgl. Resp. adv. art. Bav. 4.

an der Uebereinstimmung im Wort, statt wie Melanchthon in der Sache, im religiösen Grundgedanken lag, so ist es Calvin ja freilich um die Sache selbst, um die Gewinnung eines religiösen Gedankens zu thun, der die höhere Einheit der streitenden Anschauungen bilde, aber schon um der praktischen Wirksamkeit willen soll diese Sache sofort auch in knapp adäquater Form, der religiöse Gedanke in dogmatisch genauer Form erscheinen; so aber ist Calvin, wo er am lebhaftesten für die Union zu wirken strebt, am entschiedensten Confessionalist z. B. in den Verhandlungen mit Bern, mit Zürich. Die als Unionsprogramme gemeinten Bekenntnisse werden ihm unter der Hand, wie der Catechismus Genevensis, der Consensus Tigurinus, zu den exclusivsten Sondersymbolen, jedes Stadium seiner Unionsthätigkeit bezeichnet eine Eroberung, aber auch eine Scheidung des bisher kirchlich Zusammengehörigen, so im Konflikt mit Bern, in dem Pfälzer Abendmahlsstreit *). Dem gegenüber vertritt Melanchthon die wahren Interessen der Union. Er erkennt und das sollte viel mehr beachtet und zugegeben werden, als heutzutage vielfach geschieht, sehr scharf den Unterschied zwischen sich und Calvin. Er dementirt ganz formell das Streben Calvins, im Streit mit Westfal zwischen sich und Melanchthon eine durchgängige Uebereinstimmung in der Lehre zu behaupten. 9, 18: De Calvino potes vere hoc dicere Martino, neque ipsum neque alium illa verba ex me audivisse quae narrant litterae quas misisti. Ne legi quidem omnia Calvini.

Er sieht in der Ausbildung des calvinischen Dogmas (wobei wir noch mehr an die Prädestination **) als an das Abendmahl werden zu denken haben, keine Förderung, sondern eine Erschwerung der Aufgabe der Union (8, 791). Er findet im Abendmahlsstreit ebensoviel Schuld auf Seite Calvins, wie auf der der Lutheraner. 8, 791: Dimicant de ea quaestione duae bellicosissimae gentes, et utrimque res involvitur. Andererseits ist es bezeichnend genug, daß Calvin jenes Bekenntniß Bezas auf dem Wormser Colloquium ***), das ihm Melanchthon nahezu in

*) Vgl. Stähelin, Calvin II, 98. 113. 198.

**) Seinen Dissensus in der Prädestinationslehre spricht er dem Calvin selbst gegenüber offen aus. 5, 108 f.

***) Heppe, Leben Bezas, S. 50.

die Feder diktirt hatte, und das wegen seines lutheranisirenden Charakters so böses Blut machte, desavouirt hat*). Hiernach ist Melanchthon mit seiner Unionstheologie, dem siegreich vordringenden Calvinismus gegenüber, ebenso in die Defensive gedrängt worden, wie gegenüber dem Gnesiolutherthum. Es bleibt die Seele seines Lebens, was er 9, 667 schreibt: Conjunctionem nostrarum ecclesiarum retineri volui et domestica quaedam vulnera tegi. Und wie er z. B. im Hardenbergischen Streit auf die Wittenberger Concordie (8, 903) die Augsburgische Confession verweist (9, 157), so gibt er der in diesen Schriften enthaltenen, wesentlich von ihm formulirten evangelischen Gemeinlehre auch in den öffentlichen Bekenntnissen der deutsch-evangelischen Kirche, z. B. in den Akten des Wormser Colloquiums, im Frankfurter Receß bestimmten Ausdruck. Aber er erkannte, daß die außerdeutsche Reformation im zwinglisch-calvinischen Typus bereits eine viel zu compakte Gestalt gewonnen habe**), als daß man völlige Uebereinstimmung derselben mit dem deutsch-evangelischen Bekenntniß fordern könnte***).

So wollte er sich zur Erhaltung der Einheit mit diesen Kirchen begnügen lassen an der Uebereinstimmung in den Fundamentalartikeln auch bei unleugbarem Dissensus in der Abendmahlslehre, s. in der Angelegenheit der Frankfurter Fremdengemeinde 8, 908; 9, 180: „Obgleich sie in articulo de coena streitig, so ist es doch christlich, daß man sie zuvor höre, wären sie Antitrinitarier und Anabaptisten, so wollt ich treulich rathen, daß man sie verjage. So aber könnte

*) Stähelin, Leben Calvins II, 125; vgl. über das Verhältniß beider Nitzsch, Urkundenbuch, S. 51.

**) Deutlich scheidet Melanchthon das calvinische Gebiet von dem, wo sich der deutsch-evangelische Typus befestigt hat. 9, 788: Etsi in parte Poloniae Calvini libros multi sequuntur, tamen alii malunt institutis Ecclesias juxta normam confessionis nostrae, und er erkennt die Zusammengehörigkeit des Calvinismus und Zwinglianismus, wenn er 9, 270 zu bedenken gibt, „daß der Zwinglianismus eine viel größere Sache wäre, denn daß sie allhie könnte geordnet werden. Denn viel Königreich und großer Leute derselben Meinung wären, und gehörte auf einen Synodum, da mehr Leute zusammenkommen müßten, denn jetzt zu Worms (1557) wären".

***) Siehe Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte, S. 399.

man sich dieses Artikels vergleichen." Vgl. 9, 991: „daß im Grund keine Uneinigkeit bei den ausländischen Kirchen ist, denn allein de coena domini". In der Abendmahlslehre selbst sollten die vorhandenen differenten Ansichten nebeneinander Raum finden, aber wenigstens die Einheit der evangelischen Gemeinde nicht zerstören. Es genügt, wie das Exam. Ord. 23, 37 lehrt, der consensus in doctrina Evangelii incorrupta scilicet in fundamento. Diese kirchliche Einheit soll auch ferner ihren formulirten Ausdruck haben, aber — dies zeigt eben die Vergleichung, z. B. des Heidelberger Gutachtens mit früheren Erklärungen über das Abendmahl — in einer möglichst weiten Formel, die nur die Realität des Sacramentes als eines Mittels der Gemeinschaft mit Christus wahrt, im Uebrigen aber verschiedenen Lehrtropen Raum gibt, namentlich die calvinische, melanchthonische und eine nicht zu krasse lutherische Auffassung durch die übergreifende Macht der biblischen Idee des Sacraments zusammenzuhalten sucht. Es ist eben die biblische Formel κοινωνία τοῦ σώματος Χριστοῦ. Cf. 9, 963: Contentiones utrinque prohibendas esse et forma una et simili utendum esse. Si quibus haec non placent, his permittatur ut suo judicio utantur, modo ne fiant distractiones in populo. Ganz ebenso im Bremer Gutachten (9, 16). Es hat etwas Tragisches, daß die letzte Aussprache, welche der Einheitsgedanke des Protestantismus durch seinen berufensten Vertreter fand, so ganz den Charakter der Resignation, ja der diplomatischen Reserve trägt, aber es hat auch um so mehr etwas Versöhnendes und Hoffnungsreiches, daß das letzte Vermächtniß, mit welchem dieser Prediger des Friedens von seiner Kanzel, vom Katheder schied, die Fürbitte für die Einigkeit der Kirche (Joh. 17) gewesen ist. *)

b) Irenik im Verhältniß zum Katholicismus.

Kaum irgend eine Seite der Thätigkeit Melanchthons hat soviel Anfechtung erfahren, als sein Verhältniß zum Katholicismus. Seit dem Augsburger Reichstag verfolgt ihn das Mißtrauen bald der Städte, bald seines Fürsten und der Wittenberger Freunde auf alle die Convente, auf denen der Gedanke

*) S. Vinsbemii Oratio funebris in Mel., C. R. 10, 204. 268.

der Wiederherstellung kirchlicher Einheit zwei Jahrzehnte nicht zum Leben und nicht zum Sterben gelangen konnte. Die Flacianer haben ihn als Kryptokatholiken verdammt, aber auch die objektive Geschichtsschreibung eines Ranke kann das Verfahren Melanchthons gerade da nicht billigen, wo seine irenischen Gedanken der Realisirung am nächsten waren: in dem Brief an Carlowitz, in den Verhandlungen des Leipziger Interims, und so legt ihm auch Landerer eine falsche Nachgiebigkeit gegen den Katholicismus, eine retrospektive, katholisirende Richtung zur Last*). Und in der That, auch die günstigsten unter seinen Biographen vermögen die praktische Handlungsweise des Reformators von dem Vorwurf zu ängstlicher Nachgiebigkeit, kurzsichtiger Unterschätzung der Tragweite seiner Concessionen nicht zu befreien.

Aber eine Darstellung der Theologie Melanchthons darf sich die dankbarere Aufgabe stellen, zu fragen, ob nicht doch dieser mannigfach inconsequenten, schwankenden Handlungsweise leitende Gedanken zu Grunde lagen, denen Consistenz und relative Berechtigung zugestanden werden muß. An solchen scheint es doch in der That nicht zu fehlen. In der That, die Idee der Katholicität, der ecclesia universa, hat für Melanchthon bis ans Ende seines Lebens große Bedeutung gehabt und bewahrt**).

Bis nach den mißlungenen Vergleichsverhandlungen von Augsburg (1530) betrachtet ja Melanchthon sich und seine Glaubensgenossen immer noch als Angehörige der katholischen Kirche, und den Verband derselben in seiner ungetheilten Ausdehnung zu Recht bestehend. Tiefer und tiefer freilich hat sich ihm die umgestaltende Kraft der reformatorischen Gedanken geoffenbart. Es ist zunächst eine reinere Schriftauffassung, namentlich der philosophischen Flachheit der Scholastik gegenüber eine tiefere Erfassung der pauliniſchen Gedanken, was er in Luther freudig begrüßt ([a. 1519] 1, 122). Aber schon 1520 gesteht er 1, 128: Video jam non solum impura majores nostros docuisse sed etiam

*) a. a. O., S. 282 f.

**) „Er sah alles mit ökumenischen Augen an." Kahnis (Rede zum Gedächtniß Melanchthons, S. 31), mit dem ich mich im Folgenden mehrfach berühre, nur daß ich den alten Vorwurf der Charakterlosigkeit nicht wiederholen kann.

perniciosa. Und in der Vertheidigung Luthers gegen die Sorbonne wie in den Loci weist Melanchthon an allen einzelnen Lehrstücken nach, daß die Sache Luthers im Kampf gegen den Pelagianismus und Rationalismus der Scholastik die Sache des wahren Christenthums ist. Oratio Didymi Faventini 1, 288. Diese wesentlich religiöse, nicht bloß theologische Bedeutung der reformatorischen Bewegung hat er in den Loci von 1521 klar in ihrem Mittelpunkt dargelegt (21, 202: Nov. testamentum est remissio peccatorum et donatio spiritus sancti). Das ist das Prophetische in Luther (den er deßwegen öfters Elias nennt 1, 451)*), daß er den Weg zur Buße zeigte (1, 415), daß er im Unterschied der menschlichen und göttlichen Gerechtigkeit gelehrt und gezeigt hat, wie das Gewissen vor der Hölle bestehen könne (1, 657 von 1524). Darum bezeugt Melanchthon gegen Erasmus (1, 675): Negare non potes, quin Evangelii doctrinam complectatur Lutheri caussa. Ebenso in der lichtvollen Schrift für den Landgrafen Philipp de justitia Christiana (1, 704 sq.). Und so faßt die Apologie den religiösen wie theologischen Gegensatz präcis dahin zusammen, daß die Gegner nur die Gerechtigkeit des Gesetzes oder der Vernunft predigen, statt der evangelischen Gerechtigkeit aus dem Glauben (Apol. 63, 21). Aber hieraus zieht sie nun nicht den Schluß, daß die Evangelischen eine neue Kirche bilden, sondern daß die eine und allgemeine Kirche bei denen sei, welche das Evangelium Christi verkündigen (Apol. 143, 279). Was Melanchthon später ausführlich zu beweisen sucht, das hat er von Anfang an behauptet, daß Luthers Lehre ihre Zeugen in allen Jahrhunderten habe (s. 1, 658; 1, 403), und so ist ja der Zweck der Augsburgischen Confession und der Apologie eben der Nachweis gewesen, daß der evangelische Glaube der alte, ökumenische Kirchenglaube sei**) (Aug. I), gegenüber von dem eben

*) 25, 916: Prophetae in novo testamento sunt instauratores doctrinae, talis fuit Dr. Martinus Luther.

**) Das Werk Luthers ist eine wahre Reformation d. h. repurgatio Evangelii (24, 38). In diesem Sinn nimmt Melanchthon für die evangelische Kirche das Prädikat der Katholicität in Anspruch. 24, 399: Aliud est dici Catholicum aliud revera esse Catholicum. Ille vere nominatur Catholicus, qui amplectitur doctrinam, quae est ecclesiae vere catholicae, i. e. quae habet testimonium omnibus aetatibus, quod sic

die Gegner im Schisma sich befinden (Apol. 297, 26). Gegenüber von Glauben und Lehre haben nun diese Bekenntnißschriften und so Melanchthon zu allen Zeiten die kirchliche Sitte als das Gebiet des Wandelbaren, der Aenderung Bedürftigen bezeichnet, aber ebendeßwegen bestreitet er im Namen seiner Genossen, durch Aenderungen auf dem Gebiet der Tradition und der Cerimonien aus der Einheit der Kirche herausgetreten zu sein (Aug. VII; Apol. 152, 33).

Ja gerade Melanchthon betont gegenüber der Sorbonne, wie gegenüber den Vertretern der Staatsgewalt, schon 1521 und 1524, daß die lutherische Bewegung auch auf diesem Gebiet nicht revolutionär ist (1, 288), daß sie von den alten Bräuchen beibehält, was nicht schädlich ist (1, 658) und von den seditiones der pseudolutherani prophetae sich fern hält (1, 710). Keine Frage, in allen diesen Erklärungen ist wenig zu spüren von dem hellsehenden Blick*), mit dem Luther schon in den Schriften von der babylonischen Gefangenschaft, an den Adel deutscher Nation, die Tragweite der protestantischen Principien für die Neugestaltung des kirchlichen und staatlichen Lebens der christlichen Welt erfaßt hat; aber wenn Luther die Zukunft des Protestantismus verkündet, so läßt sich nicht leugnen, seine erste Gegenwart, das was von den reformatorischen Ideen ins Gemeinbewußtsein der Nation, in die Welt der realen Verhältnisse übergegangen war, das hat auch hier in Melanchthon seinen getreuen Interpreten gefunden.

Damit soll freilich die weitgehende Aengstlichkeit nicht gerechtfertigt sein, in der nun Melanchthon gerade auf dem Augsburger Reichstag so weit gieng, daß er, übrigens von Kurfürst Johann autorisirt, von dem päpstlichen Legaten Campeggi, ebenso vom Secretär des Kaisers nur den Abendmahlskelch und die Priesterehe als Bedingung der Unterwerfung unter den Papst

---

sentiat ut Prophetae et Apostoli docuerunt, item quae non tolerat factiones et haereses.

*) Freier ist der Blick, wenn auf die Vorreformatoren Tauler, Huß, Hieronymus, Wessel als eine continua series prophetarum hingewiesen wird, welche schon vor Luther die evangelische Wahrheit erkannt haben (25, 80). Weitere testes doctrinae: Augustin, Bernhard (25, 862; 24, 309).

forderte (2, 173). Es wäre das ein recht „zwieschlächtig" Ding, ein schwächlicher Utraquismus gewesen, wenn auf diese Bedingungen hin beiderlei Gemeinden, die altgläubigen und die des Augsburger Bekenntnisses, unter einen Bischof sich gestellt hätten (2, 170). Aber was uns vielleicht als Aufgeben des Princips erscheint, das war bei Melanchthon selbst doch nur die Unfähigkeit, die Abneigung des Gelehrten, nach dem Princip alle Zustände der Wirklichkeit radical umzugestalten. Auch damals war Melanchthon des guten Glaubens: „von der Lahr sind unsere Artikel alle concediret" (2, 269). Wie er nun hierüber enttäuscht wurde und alle Vergleichsversuche scheitern sah, da wurde er sich des tiefgehenden religiösen und theologischen Gegensatzes des evangelischen Bekenntnisses gegen das katholische klar bewußt (2, 281; 2, 494).

Es wird fortan der Fundamentalartikel seiner Irenik, daß man die Artikel des Glaubens laut unserm eingelegten Bekenntniß frei predigen möge (2, 282). Vom Romanismus war dies nicht zu erwarten, deßhalb sind es nun die provinziellen Gewalten, die nationalen Elemente in der Kirche, von denen Melanchthon den Frieden für die Kirche, den Sieg des Evangeliums erhofft. Es fallen in die dreißiger Jahre höchst interessante Verhandlungen Melanchthons mit mehreren Vertretern der wichtigsten Nationalkirchen — der französischen, der englischen und der deutschen. Am zahmsten ist das Gutachten für Jacob de Bellay, Bischof von Paris (2, 741), womit sich Melanchthon an die Adresse Franz I. wendete (von 1534). Der Episcopat, selbst der Primat des Papstes wird als nothwendig für die Leitung der Kirche anerkannt, für die höchsten Kirchenämter selbst der Cölibat zugegeben, wie auch im Ritual bis auf die Heiligenfeste hinaus nichts geändert werden soll. Aber dies alles ist doch an die Bedingung geknüpft, daß den reformatorischen Ideen von der Rechtfertigung aus dem Glauben u. a. der freie Siegeslauf, auf den für die dreißiger Jahre ja mit Recht auch innerhalb der katholischen Theologie hingewiesen werden konnte (2, 747), auch ferner eingeräumt werde; es ist dabei gewiß die stillschweigende Voraussetzung, daß diese Ideen mächtig genug seien, auch das kirchliche und gottesdienstliche Leben umzugestalten; und besonders bedeutsam ist die Forderung,

daß die Monarchen der Christenheit die Schäden der Kirche erkennen und heilen sollen. Ebenso an Heinrich VIII. von England a. 1535 (2, 862). Offener schon fordert er (1539) von Erzbischof Cranmer, daß England, nachdem es die Tyrannei des römischen Bischofs abgeschüttelt, auch die römischen Mißbräuche abthun solle. Scharf kennzeichnet er hier die Bestrebungen der katholischen Restaurationstheologie eines Pole, Gropper (anderwärts auch eines Contarini und Sadolet), die den abergläubischen Gebräuchen des Katholicismus einen mystischen Sinn unterzulegen suchen*), und verlangt einen nach der Schrift geläuterten Gottesdienst (3, 677). Aber mit Hoffnung schaute Melanchthon auf die englische Kirche, weil er hier sich anbahnen sah, was ihm für das Heil der Kirche am dienlichsten erschien: eine Reformation, aber nicht mit Beseitigung, sondern unter Leitung des Episcopats, wodurch ebenso der nationale als der kirchliche Charakter des Reformationswerks gewahrt schien. Das war es eben, was er auch für die deutsche Kirche immer aufs Neue erstrebte. Schon 1527 richtete er an den Primas der deutschen Kirche, Albert von Mainz, die Aufforderung, angesichts der drohenden Türkengefahr die Einheit des Reichs und der Kirche durch Berufung von Provinzialsynoden herzustellen (1, 874), und noch 1532 in der Dedication des Römerbriefs gibt er diesem Prälaten zu bedenken: In te boni omnes intuentur, ut consilium atque auctoritatem tuam conferas ad faciendam medicinam dissidentibus ecclesiis mitiorem (2, 613).

Besonders eingehend entwickelt er dieses conservative Reformationsprogramm dem Erzbischof Hermann von Cöln (1539). Was Deutschland noth thut, das sind hochherzige Fürsten unter den geistlichen und weltlichen Ständen, die nach altkirchlichem Recht auf Provinzialsynoden, ohne den Spruch von Rom abzuwarten, die Herstellung der Freiheit berathen, wozu Vorgänge der syrischen Kirche in ihrem Kampf gegen Paul von Samosata, und der gallicanischen Kirche vorliegen (3, 651). Diese Idee der Nationalkirche, welche vorerst für die Erzielung des kirchlichen Friedens eintreten soll, entwickelt Melanchthon 1540

*) Ganz ähnlich in den Supplem. 260 sq.

auf dem Convent zu Schmalkalden: „Zu setzen, daß Deutschland wollte eine Einigkeit haben in der Lehre und Cerimonien und wollten die Bischöfe neben andern Fürsten sich einlassen und nicht suchen, daß wir den Papst annehmen sollten, sondern wollten deutscher Nation eine Vergleichung fürnehmen, bedenken wir, daß dazu zu helfen, soviel möglich" (3, 941). Noch 1542 hält Melanchthon die Erhaltung des Episcopats für möglich, wofern die zu Regensburg 1541 erzielten Zugeständnisse in der Lehre besonders von der Rechtfertigung gehalten würden (4, 927). Ich glaube, man sieht deutlich genug, es ist keine gelehrte Liebhaberei für reich entwickelte Verfassungsformen, keine Befangenheit in retrospektiven Kirchenidealen, was Melanchthon so zäh an dem Streben nach einem Ausgleich mit dem Episcopat festhalten ließ. Wie frei er theologisch über bischöfliche Würde urtheilte, das zeigt der Schmalkaldener Traktat von 1537 de potestate et primatu papae. Die absolute Gewalt des Papstes in geistlichen Dingen (die Prätension eines episcopus universalis) auf dem Gebiet der Lehre und der Verfassung ist unbiblisch, *ja in der Anmaßung der Infallibilität offenbart sich der Papst als Antichrist* (1 Thessal. 2; C. R. 1, 181), und die Anmaßung einer absoluten Herrschaft in weltlichen Dingen (wie sie die Constitutio Unigenitus enthält) ist die größte Gottlosigkeit und das schwerste Verderben der Kirche gewesen (3, 278; 1, 171; 3, 471). Aber auch die Bischöfe sind ursprünglich mit den Presbytern identisch, der Unterschied ist auch jetzt ein rein menschlicher, kirchengeschichtlich gewordener, auch ihre ganze Gerichtsbarkeit tragen die Bischöfe von der Gemeinde zu Lehen (3, 283).

Wenn nun Melanchthon auf demselben Convent den Primat des Papstes jure humano anerkennen will (L. symb. 338, 7), wenn er noch in der Wittenberger Reformation von 1545 dem Episcopat, wofern er die reine Lehre und christlichen Gebrauch der Sacramente zuläßt, Obedienz verheißt, so sieht er in ihm eben nicht eine göttliche Stiftung mit besonderen Prärogativen geistlicher Gewalt, aber er sieht in ihm ausgesprochener Maßen *eine Institution des deutschen Reichs*, deren Beseitigung eine völlige Umwandlung der deutschen Reichsverfassung, eine weitgehende Beraubung der Kirche und eine Schädigung ihrer Culturzwecke zur

Folge hätte (5, 603). Wie von seiner Existenz die Erhaltung der „hochlöblichen Ordnung" der Churfürsten, die aristokratische Verfassung des Reichs abhängt, so sieht Melanchthon auch auf kirchlichem Gebiet im Episcopat eine Garantie gegen demokratischen und fürstlichen, bureaukratischen Absolutismus. In ersterer Beziehung schreibt Melanchthon nicht erst an Carlowitz, sondern schon 1537: Non debet esse in synodo δημοκρατία, qua promiscue concedatur omnibus licentia vociferandi sed aristocratia, in qua ordine hi qui praesunt, Episcopi et reges communicent consilia (3, 469). Welche Gefahren der Kirche aber vom bureaukratischen Absolutismus drohen, das hören wir einen jungen Nürnberger auf dem Augsburger Reichstag 1530 aus dem Sinn Melanchthons heraus schildern: mira erit dissipatio ecclesiarum ad posteritatem (die Duodezkirchen und Territorialpäpste 2, 360)*), und Brenz schreibt ebenfalls aus melanchthonischer Inspiration: Ut aula ministerium in ecclesia ordinet, bonis non videtur consultum, expertus ipse quoque es, quam clementer rustici illi, sic enim voco laicos cives, ministrum ecclesiae tractent (2, 362); vgl. den Brief an Carlowitz (6, 883). An seinem Lebensende noch hat es Melanchthon als eine schöne Ordnung bezeichnet, daß es gradus episcoporum in der Kirche gäbe, welche die einfallenden Streitigkeiten vor die Synoden brächten, aber er hat damals diesen Gedanken als eine Platonica idea belächelt, denn die Fürsten werden ja selbst von den Theologen getrieben, geistliche Gerichtsbarkeit anzustreben (9, 937). Die Geschichte hat ihm Unrecht gegeben, daß er in Deutschland für möglich hielt, was doch in England, in den scandinavischen Königreichen als möglich und nützlich sich erwies, die Erhaltung des Episcopats, und durch ihn compakter National- und Territorialkirchen, die unter sich einen Zusammenhang bewahren könnten, wenn er anstrebte, was in unsern Tagen die altkatholische Bewegung wollte, eine Reformation auf dem Boden und in den

*) Die dürftigen Zustände der evangelischen Kirche schildert er mit beweglichen Worten, die theilweise für heute noch besser passen: „Hodie ministerium est res contemtissima, es will niemand keine Predicatur annehmen, noch mehr ein Dorfpfarrer werden. Colligunt concionatores ex infima faece hominum, wie es bei den Papisten ist gewesen." (25, 401.)

Formen der großen lateinischen Kirche. Aber daß er die Idee großer, nationaler, selbstständiger Kirchenkörper gegenüber sektenhafter Zersplitterung und bureaukratischer Auflösung der Kirche in eine Staatsanstalt treu, wenn auch in den mittelalterlichen Formeln der Episcopalverfassung auf die Zukunft zu retten suchte, dafür hat ihm selbst die orthodox-lutherische Dogmatik Dank gewußt, die gleich ihm im Gedanken einer Episcopalverfassung und dem noch von Hollaz wenigstens in der Theorie fortgeführten Institut der Concilien die Freiheit der Kirche in der Idee anschaute, die ihr die Wirklichkeit nicht bot*), und das werden auch wir ihm danken dürfen, die gerade auf dem Gebiet der Irenik und Polemik so vielfach vor gleichen Fragen stehen.

Im Zusammenhang mit den eben geschilderten kirchenpolitischen Ideen Melanchthons will nun auch sein Verhalten in der interimistischen und adiaphoristischen Streitigkeiten beurtheilt sein. Manches Persönliche, namentlich die Art, wie er sich in dem Brief an Carlowitz (C. R. 6, 879 sqq.) über seine Beziehungen zu Luther und zu der gestürzten sächsischen Dynastie ausspricht, wird nicht zu rechtfertigen sein; aber in der Sache selbst ist dem Reformator doch kein solcher „Abfall von der Idee", keine so schwachmüthige Verleugnung der reformatorischen Grundsätze nachzuweisen, wie dies z. B. Rossel**) und ihm nach Frank (Theologie der Concordienformel IV, 11 ff.) behaupten.

Es ist wohl in erster Linie die Sorge für die Erhaltung der „sächsischen Kirche", ihre Bewahrung vor der spanisch-katholischen Invasion, wie sie Süddeutschland verheerte, was Melanchthon in den Verhandlungen über die dem Interim zu machenden Concessionen leitete (Suppl. 290; 7, 297; 7, 314; 7, 479. 536; 8, 840; 9, 104); aber es tritt doch auch der weitergreifende Gedanke bei ihm deutlich hervor, daß jetzt die Gelegenheit sich bieten könnte, durch Verständigung mit den Bischöfen — man denke an den milden, evangelisch denkenden Pflug — die gewünschte Selbstständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat zu retten. In diesem Sinn schreibt er an Carlowitz: Politiam

*) S. Schmid, Lutherische Dogmatik, S. 505 f.

**) Melanchthon und das Interim.

ecclesiasticam ut episcopis et summo episcopo tribuatur auctoritas, conservari opto (6, 882; cf. 6, 889). Im gleichen Sinn heißt es in dem Gutachten der Theologen zu Torgau (7, 365): „So man durch die Ordnung zu beſſerer Disciplin kommen könnte, mit dem Bann und anderem züchtigen Weſen, ſo wünſchen wir ſolches von Herzen" (vgl. 7, 383). Ja auch für Herſtellung der kirchlichen Einheit kann er — vorübergehend — ſelbſt vom Kaiſer etwas hoffen, jedenfalls mehr als von den Proteſtanten, die unter ſich ſelbſt keinen Frieden halten können (6, 900. 907).

Und wenn Melanchthon vor und nach den Verhandlungen, aus welchen das Leipziger Interim hervorgieng (6, 880), ſeine Vorliebe für reicher entwickelte Formen des Gottesdienſtes ausſpricht, ſo hat dieſelbe ihren Grund auch nicht bloß in allgemein äſthetiſchen Geſchmacksrückſichten, ſondern in dem Beſtreben, das Kirchliche im guten Sinn des Wortes, im Unterſchied von katholiſchem Aberglauben, aus der bisherigen Entwicklung der chriſtlichen Welt in die durch die Reformation begründete Epoche mit herüberzunehmen; vgl. an die Hamburger Paſtoren: 7, 383: Et esse publicos congressus honestos et ritus non barbaricos in illis congressibus, immo et quaedam signa disciplinae esse necesse est; cf. Supplem. 302: Restitutio meliorum rituum non praevaricatio est, cum doctrinae puritas servetur. Nur freilich jenen Unterſchied zwiſchen Kirchlichem in gutem Sinn und den Mißbräuchen des empiriſchen Katholicismus feſtzuſtellen und feſtzuhalten, dafür hatte die bisherige proteſtantiſch-theologiſche Entwickelung nichts gethan, und dafür fehlte Melanchthon ſelbſt bei allen Ideen über Kirche und Kirchenverfaſſung gerade die Hauptſache, der praktiſche, kirchliche Takt. In der Feſtſtellung jenes Unterſchiedes war man nicht hinausgekommen über den Satz Luthers: Si articulus justificationis nobis concedetur, pedes osculabimur Papae et omnes traditiones servabimus, modo liberae fiant conscientiae (7, 78 vgl. Luthers Briefe V, 235). Mit gutem Gewiſſen konnte ſich Melanchthon darauf berufen: „es iſt vielmal durch Dr. Luther gerathen worden, daß man ſich zur Gleichheit in ‚Mitteldingen' erbieten ſollte" (7, 365); aber für irgendwelche Normen und Kriterien, für Unterſcheidungen innerhalb dieſes weiten Gebiets hatte die proteſtantiſche Theologie

bisher nicht geſorgt. Man darf nur ſehen, in welcher Unbeſtimmtheit dieſer Begriff in den Verhandlungen über das Interim urſprünglich auftritt. C. R. 6, 841 iſt zunächſt nur von dem Unterſchied zwiſchen nöthigen und unnöthigen Dingen die Rede. Näher unterſcheidet Melanchthon (6, 940) den rechten, wahren Gottesdienſt von mittleren, unnöthigen Dingen und rechnet (7, 41) zu den rechten Gottesdienſten ſolche, welche durch Gottes Wort geordnet ſind. Genau denſelben äußerlich ſtatutariſchen Unterſchied zwiſchen dem durch den Schriftbuchſtaben Gebotenen, und dem, was in Gottes Wort weder geboten noch verboten, inſofern mit den Stoikern zu reden, res media, libera (opp. necessaria) iſt, finden wir auch bei Flacius de ver. et falsis adiaphoris 155. Innerhalb dieſes Gebietes der res non necessariae werden nun unterſchieden ſolche, die leidlich ſind, als Faſten, Kirchenkleider, und etliche an ihnen ſelbſt unrechte und unmögliche Stücke, als Privat- und Seelenmeſſen, Meßkanon, Heiligenanrufen (6, 843). Aber warum ſind gerade dies unleidliche Dinge? Hierauf hat Melanchthon in den langen Verhandlungen von Pegau, Torgau, Celle doch immer nur die Antwort: erſtlich, weil ſie wider die Lehre von der Vergebung der Sünden durch den Glauben ſind (7, 118. 171; 7, 236. 210), und weil ſie grob, abgöttiſch ſind (6, 859. 870). Dieſe Kriterien ſind gewiß richtig, aber ſie ſind nicht ausreichend. Sie reichten aus, das Augsburger Interim zurückzuweiſen. Dies hat denn Melanchthon hinlänglich als fucosae et futiles compositiones dogmatum (6, 823), als babyloniſche Statue (7, 71), als auguſtaniſche Sphinx (7, 73. 327. 441) perhorrescirt. Denn im Augsburger Interim trat eben der dogmatiſche Gegenſatz beider Confeſſionen deutlich genug hervor. Aber für einen großen Theil des katholiſchen Gottesdienſtes, der die ganze Phyſiognomie des Kirchenweſens beſtimmte, ohne aber gerade ein dogmatiſches Moment zu haben, bieten dieſe Kriterien kein Princip der Beurtheilung dar, und ſie können das nicht weil ſie eben nur vom theologiſchen oder ſubjektiv-religiöſen, nicht vom kirchlichen Standpunkt aus ſich ergeben. Gerade hier ſetzt nun die Staatsraiſon des kurfürſtlichen Hofes ein, und macht die Theologen, welche keine kirchlichen Geſichtspunkte aufzuweiſen hatten, ſtaatlichen, politiſchen

Gesichtspunkten dienstbar, in einer Weise, die Melanchthon selbst mehr beklagt als gerechtfertigt hat, wenn er sagt: Cessimus Magistratui; vgl. 7, 859. Kurfürst Moritz nimmt nämlich die Theologen beim Wort und verlangt (C. R. 7, 112), daß in allem entwichen werde, das ohne Verletzung der öffentlichen heiligen Schrift geschehen mag, und daß die Prediger auf den Kanzeln erklären, daß solches nicht als Gottesdienst, der ein Gesetz sei, zur Seligkeit dienlich, geordnet worden, sondern als eine politische Ordnung, darin die Obrigkeit Ordnung zu geben habe, dieweil man in der Schrift kein nothwendig Gebot hat dagegen, sondern ein mittel, willkürlich Ding ist, mit Vermeldung, daß wer solche Ordnung übertritt, der gleichwohl wider Gehorsam handelt der Obrigkeit und habe davon ein Mißfallen.

Daß diese Usurpation kirchlichen Gebiets durch die Ordonanzen des Staats weiter und weiter griff, dagegen war von den Theologen umsoweniger aufzukommen, da dieselbe nur Ernst damit machte, was die officielle Kirchenverfassungstheorie dem custos utriusque tabulae bereits zugestand. So stellt das Scriptum Septemvirorum (7, 174) auf dem Landtag zu Torgau unter den Gesichtspunkt der ἀδιάφορα, in welchem die Theologen nachgeben sollen, u. a. bereits die Oelung, die Messe, die Vigilien, die Fronleichnamsprocession, das Fasten. Die Theologen sträuben sich, haben aber nur theoretische Gründe, z. B. gegen die Lehre von der Messe vorzubringen.

Das Interim Cellense (ebenfalls ein Werk der Räthe) nennt die Sache schon mehr beim rechten Namen. Es verlangt (7, 216) daß man soll halten in Ἀδιαφόροις d. i. in Mitteldingen, was die alten christlichen Lehrer gehalten und bei dem andern Theil noch in Brauch geblieben ist, und oktroyirt auf diesen Titel hin auch noch die Firmung, Ornat, lateinische Sprache, Lichter und Klingeln bei der Messe, die Heiligenbilder, die Horen und Marientage. Die Theologen aber finden sich nun schon in die neue Rolle der servitus etiam insuavis in ἀδιαφόροις (7, 230; 7, 315. 318). Sie begnügen sich damit, daß „etliche Reden im Meßcanon, die öffentlich unecht sind" ausgelassen bleiben (7, 256) und beruhigen sich, daß kein Cultus impius, vitiosus angenommen sei (7, 321). Hatte Melanchthon früher, gegenüber dem Augs-

burger Interim Nachgiebigkeit auch in „kleinen Dingen" unter Berufung auf die Pflicht des Bekenntnisses, des Verbots an fremden Sünden theilzunehmen, zurückgewiesen, so sind ihm nun diese res parvae zu nugae geworden, weil sie eben kein „dogmatisches Moment" zu haben schienen, da ja auch im Leipziger Interim (7, 259) kein Verderbniß der Lehre Eingang gefunden habe (9, 315). Vgl. besonders auch die Oratio in qua confutantur calumniae Flacianae (11, 848).

Melanchthon konnte mit gutem Recht betheuern, daß ihn nur die Sorge für die Kirche so weit geführt habe. Aber es ist dieselbe Loslösung des Gelehrten vom kirchlichen, vom Gemeinde-Bewußtsein, wenn er das eine Mal die Kirchenordnung des Leipziger Interim als einen Rath, gegeben den Schwachen, von seinem Privatbekenntniß unterscheidet, und wenn die Philippisten dasselbe Interim später, wie ihr Meister schon sein erstes Gutachten über das Augsburger Interim, als unvorgreifliche Privatansicht bezeichnen. Expositio Nn. 3. b. C. R. 6, 839 sqq. Die schwache Seite der melanchthonischen Theologie, daß sie zu sehr nur Schultheologie war, tritt in diesem Stadium des adiaphoristischen Streites sehr deutlich hervor. Sie hat ihren prägnantesten Ausdruck in der bekannten Aeußerung in der Vertheidigungsschrift gegen Flacius gefunden: Alia onera multo duriora quam linea vestis est sustinere nos studiorum et ecclesiae causa (7, 479. 536). Es konnte hiegegen die Reaktion des volksthümlichen kirchlichen Bewußtseins nicht ausbleiben, wie sie in den Bedenken der Städte und der Ritter auf dem Leipziger Landtag 1548 ihren Ausdruck fand (C. R. 7, 264 sq.); vgl. auch den mannhaften Widerstand Hedio's in Straßburg (Suppl. 306). Melanchthon hat auch selbst einsehen gelernt, daß er in den Verhandlungen bis zum Leipziger Interim gefehlt habe. 8, 841 an Flacius 1556: Fateor etiam hac in re a me peccatum esse et a Deo veniam peto (9, 61). Die Geschichte zeigt, daß er — wenigstens indirekt — vom Gegner gelernt hat. Denn es war Flacius, der in seiner Hauptschrift über die wahren und falschen Adiaphora in diese im Drang der politischen Verhandlungen von Melanchthon theoretisch eigentlich gar nicht oder doch sehr zerfahren behandelte Frage Licht brachte. Durch die Unter-

ſcheidung von adiaphora politica und ecclesiastica tritt er den Uebergriffen der Staatsraiſon entgegen, dem Subjektivismus der Schultheologie aber durch den Hinweis darauf, daß auf kirchlichem Gebiet das von Gott nicht durch mandatum in specie geordnete, deßwegen doch nicht der individuellen Willkür anheim, ſondern unter die allgemeine göttliche Zweckbeſtimmung fällt, wonach alles ordentlich, zur Erbauung der Frommen und zur Ehre Gottes geſchehen ſoll, und daß darüber wie auf dem Gebiet der Kirche und des Gottesdienſtes dies geſchehen ſolle, eben die Kirche, als Ganzes, als Gemeinde der Gläubigen zu entſcheiden habe*). Dieſe Grundſätze entwickelt die Zuſchrift der Hamburger Paſtoren an Melanchthon mit ebenſo viel Klarheit als Milde und wendet den Satz namentlich negativ gegen die katholiſirende Gottesdienſtordnung des Leipziger Interim. C. R. 7, 374: Ad Adiaphororum catalogum ea non possunt vere referri, quae aedificationi Ecclesiae, decoro, ordini ac disciplinae non serviunt, libertatem Christianam obruunt, verum Dei cultum obscurant, Ecclesiam dehonestant etc. Melanchthon hat dieſe Grundſätze 1558 ſelbſt entwickelt, wenn er in dem Bedenken für eine Synode der Evangeliſchen erklärt: „Es iſt Unterſchied zu halten zwiſchen mittlen Cerimonien, die zu guter Ordnung dienen, und andern die superstitiones mit ſich bringen, als Fleiſchverbot“ (9, 475), ebenſo im Frankfurter Receß 9, 501; Repet. Conf. Aug. 28, 441.

Daß die Theologie Melanchthons in dieſer Weiſe fortſchreiten konnte, das hat ihr den Einfluß auf die deutſch-evangeliſche Lehrentwicklung vor ihren Gegnern geſichert, und daß ſie, namentlich an kirchlicher Haltung, fortgeſchritten iſt, das beweiſt die Stellung Melanchthons in der ireniſchen Frage, während des letzten Jahrzehnts ſeines Lebens. Nochmals taucht, in dem Gutachten über die Fortſetzung des Concils zu Trient, der Gedanke aus den dreißiger Jahren auf, daß, wofern kein freies Concil zu erhalten ſei, aufs wenigſte eine Nationalverſammlung deutſcher Nation gehalten werden ſolle (7, 638).

Aber ſchon zu einer Zeit, da es noch Aufgabe ſchien, vor

*) Lat. scripta X, 3; vgl. Preger, Flacius I, 147 ff.

dem Concil zu Trient die Sache des evangelischen Glaubens zu führen, in der Repetitio confessionis Augustanae, hat Melanchthon denselben in der ganzen Schärfe seines Gegensatzes zum katholischen System dargestellt *). Wie er zur Zeit des Augsburger Interims seine doctrina de poenitentia als Ἀντίδοτον herausgab, so bezeichnet er dieses Lehrstück, die biblisch-reine Erkenntniß des Heils, aus Gnaden als das Erste, was der Kirche Noth thue (28, 372). Der Paganismus und Pelagianismus, den er von diesem Princip aus als die Grundgebrechen des Katholicismus an allen einzelnen Lehrstücken nachweist, scheidet ihn denn auch vom katholischen Gottesdienst und zwar auch von den Bestandtheilen, welche, an sich indifferent, Mitteldinge wären, an die sich aber abergläubische Vorstellungen meritorischen Charakters oder wenigstens einer besonderen Heiligkeit geknüpft haben (28, 439).

Er wendet sich hier besonders gegen die nunmehr erstarkte Restaurationstheologie, welche den katholischen Bräuchen „einen neuen Aufputz" zu geben trachtete. Sehr wohl erkennt Melanchthon die geistige Bedeutung, die Beredtsamkeit dieser Restaurationstheologie eines Pole, Canisius, Gropper, Staphylus (vgl. 8, 740); ebenso die neuanschwellende politische Macht des Katholicismus, welche ein Nationalconcil noch gefährlicher erscheinen läßt als ein Generalconcil, wenn die katholische Mehrheit im Reich die Ausführung der Beschlüsse betreibt (8, 778); vgl. die Aeußerung vom Wormser Colloquium: Malim in latomias mitti, quam ad illas vanissimas rixas, in quibus non quaeritur veritas, sed ludi exercentur sophismatum ab aulicis (9, 811). Auf der andern Seite verbirgt sich Melanchthon die tiefen Schäden gar nicht, welche auf protestantischer Seite zu finden seien, die centaurica audacia, die ebrietas, die neglectio disciplinae im Volk (8, 420. 456), die ἀναρχία und dissidia unter den Theologen (8, 659. 674). Er fürchtet von beidem den Verfall der Studien (schon 4, 717) und blickt mit wehmüthiger Sehnsucht nach den Zeiten eines Eberhard im Bart zurück, unter dem die Wissenschaft im Frieden blühte. Aber was er schon in den vier-

*) Eine lichtvolle Darstellung des confessionellen Gegensatzes gibt auch die recusatio concilii Trid. Suppl. 240 sqq. von 1546. Deßgleichen die Respons. adv. artic. Bavar. inquis.

ziger Jahren denen entgegenhielt, welche ihn auf die sittlichen und wissenschaftlichen Nachtheile der Zerstörung kirchlicher Einheit hinwiesen, das bleibt für ihn das Entscheidende: Es war nothwendig, der erkannten Wahrheit zuzustimmen „sonst hätten wir uns der Lästerung des heiligen Geistes schuldig gemacht" (9, 674), s. auch die Recusatio concilii Trid. Suppl. 241 sq.; ebenso S. 79. So hat er denn in den fünfziger Jahren die evangelische Wahrheit in drei polemischen Schriften, die zu seinen besten gehören, in den Schriften gegen die päpstlichen Anmaßungen, gegen Staphylus und die Artikel der bairischen Inquisition mit sieghaftem Freimuth vertheidigt. Eine Vereinigung beider Confessionen erklärt er in dem interessanten Gutachten für Maximilian II. für unmöglich (8, 699f.). Die Frage, ob man sich den Bischöfen und dem Papst, wenn sie nicht Verfolger des Evangelii wären, unterwerfen könne, „bedarf man nicht", denn sie sind öffentliche Verfolger und Tyrannen (8, 708; 9, 476). Das Wichtigste, was man wünschen kann, ist, daß der Augsburger Religionsfriede nicht geändert, vom Kaiser aufrecht erhalten werde (9, 8). Denn „menschlich betrachtet, ist kein anderer Weg zur Einigkeit in der Religion in Deutschland, denn daß die klare Wahrheit soll für und für mehr Bischöfe, Fürsten und andere Regenten bewegen, diese Lehre anzunehmen" (8, 478; 9, 989). So stellt er sich hier im Bedenken über das reservatum ecclesiasticum auf den Standpunkt der durch Reichsfrieden garantirten Parität*), aber er bewahrt unter ausdrücklicher Berufung auf die Protestation in Speier, den Glauben an fernere Fortschritte des Protestantismus; und ebenso hält er für denselben den Anspruch auf wahre Katholicität der Lehre fest. Repet. Conf. Aug. 28, 455: Hanc doctrinam esse verae ecclesiae catholicae consensum **).

*) Seine Hoffnungen für die tranquillitas Germaniae knüpft er namentlich an den römischen König Maximilian II., den er freilich in seiner Wiener Umgebung mit Daniel in der Löwengrube und mit den drei Männern im Feuerofen vergleicht. S. Sitz.-Bericht der Wien. Akad. 1874, S. 307. 311.

**) Melanchthon ist weitherzig und weitsichtig genug, der Kirche der Reformation den Christennamen nicht ausschließlich zu vindiciren. Siehe

Auf kirchlichem Weg ſuchte Melanchthon dieſen Anſpruch*) zur Geltung zu bringen durch Anknüpfung mit dem Patriarchen Joſef von Conſtantinopel, dem er a. 1559 Uebereinſtimmung mit der Lehre der ökumeniſchen Concilien und der griechiſchen Väter bezeugt (9, 922). So precär uns dieſer und ebenſo der Tübinger Verſuch erſcheinen müſſen, mit der griechiſchen Kirche eine Verbindung gegen Rom herzuſtellen, ſie gehen doch hervor aus dem wohlbegründeten Bewußtſein, daß die evangeliſche Kirche, obwohl die Ausſöhnung mit Rom unmöglich geworden, doch keine Sekte ſei, ſondern den hiſtoriſchen Zuſammenhang mit der bisherigen chriſtlichen Entwicklung, die ökumeniſche Tradition bewahrt habe. Cf. Supplem. 252: Hoc genus doctrinae, quod unum diligenter consideratis fontibus i. e. scriptis propheticis et apostolicis et collata omni antiquitate videmus esse consensum perpetuum catholicae ecclesiae Dei, quod quidem in Symbolis Apostolico, Niceno et Athanasiano breviter comprehensum est, propter gloriam Dei et salutem nostram amplexi sumus.

Wiſſenſchaftlich verſuchen dieſen Nachweis die Enarratio und die Explicatio Symboli Niceni 23, 198sq. 357sq. Hier weiſt Melanchthon die evangeliſche Lehre als die geradlinige Fortſetzung des altchriſtlichen Glaubens nach, wie ihn das Glaubensbekenntniß ausſpricht, das die drei nun neben einander ſtehenden großen Kirchenkörper noch mit einander gemeinſam haben (Explic. Symb. Nic. 23, 641)**). Es iſt dies der Gedanke, welchen Calixt in

---

Resp. B. 5: Ecclesias nostram confessionem amplectentes verissime esse membra ecclesiae catholicae et hoc tempore veram Dei ecclesiam. Der letztere Satz iſt wohl im Sinn der ſpäteren lutheriſchen Dogmatik zu verſtehen, welche unter ecclesia vera diejenige Partikularkirche verſteht, welche vor andern die reine Lehre hat. So wahrt Melanchthon beides, die Idee der ökumeniſchen Chriſtenheit und den Vorzug der evangeliſchen Kirche.

*) Dem entſpricht, daß er auch den pontificii den Chriſtennamen nicht verweigert, wenn er ihnen auch vorwirft, daß ſie manifesta idola defendunt (24, 27).

**) Melanchthon legt Werth darauf, daß die orientaliſchen Kirchen der evangeliſchen in der Lehre verwandt ſeien, was er freilich u. a. daraus erklärt, daß die Schriften der Reformation bis ins Innere Aſiens gedrungen und z. B. ins Armeniſche überſetzt worden ſeien (25, 46).

seinem Consensus primitivae ecclesiae wieder aufnahm, den aber schon 1539 der alte Carlowitz in dem Vorschlag aussprach, „daß die Katholischen und Evangelischen auf die apostolische wahre Kirche mit einander vergleichen sollten, wie die nach Christi Himmelfahrt, acht- oder neunhundert Jahr der Lehre Wandels, Sacraments und Cerimonien halber gewest" (C. R. 3, 624). Aber in Melanchthons Auffassung ist doch der kritische wie der theologisch-produktive Trieb des Protestantismus mehr lebendig als in seinem Vorgänger und bei seinem Nachfolger. Diese beiden wollten den consensus ecclesiae primitivae praktisch als Princip der Kircheneinigung verwerthen; sie glaubten demnach die ideale Einheit des christlichen Bewußtseins empirisch in übereinstimmenden Sprüchen der Väter nachweisen und so ein greifbares „Richtscheit", wie Carlowitz sagt, ein principium secundarium, wie Calixt sich ausdrückt, zur authentischen Auslegung der Schrift zu gewinnen, und in beidem sinken sie auf den katholischen Standpunkt zurück. Melanchthon hat schon 1539 den Vorschlag des Carlowitz für ein unmöglich Ding, für reinen Schimpf und Unverstand erachtet, dieweil die Lehrer in der Zeit sehr widerwärtige Dinge geschrieben und gehalten. Und so hat er in der Schrift De ecclesia et autoritate verbi Dei 1539, der ersten Dogmengeschichte der protestantischen Theologie, das ächt protestantische Wort gesprochen: Audiendos esse Scriptores, sed addendum est, ut auditi judicentur ex verbo Dei quod semper manet Regula doctrinae (23, 604). Und er hat diese schriftmäßige Kritik an den bedeutendsten Kirchenlehrern und Kirchenvätern, selbst Augustin, tapfer geübt. So hat er auch von den Synoden das klare Bewußtsein, daß sie keine neuen Dogmen stiften, sondern nur die Schriftlehre und ihre Fortdauer in den späteren Zeiten bezeugen können (Enarr. Symb. Nic. 23, 200). Aber auf Grund der sich gleichbleibenden Schriftlehre darf die reformatorische Periode gegenüber der patristischen nach Melanchthon einen Fortschritt in der dogmatischen Entwickelung von sich behaupten. Dadurch unterscheidet sich die Explicatio von der Enarratio Symboli Niceni, daß sie sich nicht auf das theologische und christologische Dogma beschränkt, sondern die ganze Rechtfertigungs- und Sittenlehre eben als Fortentwickelung des altchristlichen

Glaubens darstellt. Und am Schluß dieser Schrift faßt Melanchthon das progressive und das conservative Element des Protestantismus, das irenische und das historisch-kritische Element seiner eigenen Theologie so zusammen: Manifestam et certam scripturae divinae sententiam sequamur, nec discedamus a Symbolis et teneamus quod ipsi spectarunt ac voluerunt, interdum autem explicare non potuerunt (C. R. 23, 634).

3. Verhältniß von Kirche und Staat.

Bei aller Sorge für die Selbstständigkeit der Kirche ergab sich doch gerade dem Ethiker der Reformation schon principiell die „Nothwendigkeit eines positiven und lebendigen Wechselverhältnisses" von Kirche und Staat. Ist die justitia civilis die Voraussetzung des christlich Guten, der justitia spiritualis, so ist der Staat (die politia mundana), welcher erstere pflegt, der gottverordnete Boden (ordinatio Dei), auf dem die Kirche (politia ecclesiastica 21, 555) als congregatio justorum, qui sanctificantur spiritu Christi, sich erbaut (15, 710; 21, 506. 553. 999. 1015; 12, 683 [s. oben S. 265 f.]). Aber die thatsächlichen Verhältnisse drängten weiter, dazu, für die Kirche der Reformation den Schutz und das direkt organisirende Eingreifen der Staatsgewalt zu begehren, resp. zu rechtfertigen. Dies geschieht auch von Melanchthon in den wesentlich auf Augustins civitas Dei*) zurückgehenden, theokratischen Anschauungen seiner Zeit, die durch ihn noch eine eigenthümliche Weiterbildung erfahren.

Zwar die Augustana verlangt Art. XXVIII: Non commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis. Aber sie will nur kirchlichen Uebergriffen damit wehren, keineswegs aber dem Reformationsrecht der Obrigkeit entgegentreten**), in dessen

*) Die Abhängigkeit von Augustin gesteht Melanchthon zu (4, 739); s. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte, S. 88.

**) Eine weitere Ausdehnung — im Sinn des Princips der Gewissensfreiheit — wird diesem Satz in dem Entwurf der Vorrede zur Augustana gegeben (4, 999): „Kais. Majestät wolle sich begnügen lassen an dem Gehorsam des weltlichen Schwerts, angesehen daß Ihre Majestät das geistliche

Dienſt Melanchthon ſchon mit den Viſitationsartikeln getreten war. Die Rechtfertigung dieſes Reformationsrechts wird einmal auf dem Standpunkt des bisherigen, kanoniſchen Rechts verſucht, ſo aus dem Titel der Devolution: „Nachdem die Leut die geiſtliche Gericht nicht mehr haben ſuchen wollen, und die Geiſtlichen an viel Orten ihr Gericht haben gemißbraucht, hat mein gnädigſter Herr aus fürſtlicher Obrigkeit die Sachen, ſo an ſein churfürſtlich Gnaden gelangt, hören und annehmen müſſen" (ſiehe Richter, Geſchichte der evangeliſchen Kirchenverfaſſung, S. 77); cf. 3, 244 episcopis cessantibus, aut si ipsi Episcopi falsa doceant, reliqua ecclesia debet malos pastores ab officio removere, et in quolibet coetu praecipua membra caeteris praeire debent et juvare alios, ut emendetur ecclesia. Principes et certi magistratus debent esse membra ecclesiae. Ergo necesse est illos hanc emendationem inchoare et adjuvare. Ferner wird das fürſtliche Reformationsrecht abgeleitet aus dem Recht des Patrons (oder Schutzvogts) ſeine Kirche zu ſchützen wider unrechte Gewalt der geiſtlichen Prälaten (C. R. 4, 1042; 8, 291). Hieran reihen ſich Begründungen, aus dem Naturrecht, aus der Pflicht den öffentlichen Frieden zu ſchützen (2, 710), Sekten, Aufruhr und Trennung zu verhüten. Den Uebergang in die rein theokratiſche Auffaſſung bildet es, wenn die Schrift de jure reformandi daran erinnert, daß die Obrigkeit Elternpflicht in der Aufrechterhaltung guter Zucht übe (3, 244) und den der Menſchheit beſtimmten Zweck, die Verherrlichung Gottes verwirkliche (S. 245). So heißt es in einem Brief an Heinrich VIII., daß es Sache der Fürſten ſei, Einigkeit und Ruhe herzuſtellen, zu Gottes Ehre und zum Heil des Völker. Der eigentlich theokratiſche terminus iſt aber, daß die Obrigkeit custos utriusque,

---

Schwert, die Seelen zu regieren, von Gott nicht Befehl haben. Hiebei mag man anzeigen, daß der Glaube nicht ſei ein menſchlich Werk, ſtehe allein in Gottes Gewalt. Darum ſoll auch Niemand zum Glauben gezwungen werden, als wenig man jemand zwingen kann, daß er ewig leben und nicht ſterben ſoll." Das compelle intrare ſoll nur durch die auctoritas verbi, nicht durch ſtaatlichen Zwang geſchehen (25, 56). Debetis discernere illa duo regimina, non transformare Ecclesiam in regnum mundanum, non jacere confusiones (25, 130).

auch primae tabulae sei*) (2, 710; 3, 224. 242; Supplem. 143 sq. judicium de bonis eccles.), allerdings zunächst nur secundum externam disciplinam. Aber es ist darin nicht nur die propagatio verae doctrinae durch Anstellung und Besoldung von Geistlichen und Lehrern enthalten (3, 255), sondern auch die Bestrafung und Ausrottung von Götzendienst und blasphemischer Culte. In beidem erscheinen die Fürsten als organa et vicarii Dei (9, 77), als würdige Nachfolger der alttestamentlichen Könige, eines Constantin und Theodosius (3, 243; 4, 739). Es ist bekannt, daß Melanchthon, dem die Lehre von der Obrigkeit als custos utriusque tabulae unter den Reformatoren eigenthümlich zugehört, von diesen Grundsätzen aus nicht nur die Verfolgung der Wiedertäufer (3, 196), sondern auch die Hinrichtung Servets gebilligt und gerechtfertigt hat (8, 362; 24, 501). Melanchthon hat aber an sich und seiner Schule erfahren, welche eigenthümlichen Anwendungen diese Grundsätze in Zeiten der Glaubensstreitigkeiten finden konnten, nach welchen es den Fürsten „zur Bekenntnißpflicht gemacht wurde, gerade die Art von Lehre, welcher sie selbst sich zuwenden, auch andern mitzutheilen" (3, 240). Dieses Princip der Territorialität in Religionssachen wird so streng durchgeführt, daß Melanchthon in einem besondern Gutachten beweist, daß der Magistrat einer evangelisch gewordenen Stadt nicht das Recht habe, an einem reichs-unmittelbaren Domstift die Reformation durchzuführen (3, 224 sq.).

Einen gewissen Compromiß zwischen dieser territorialistischen Doktrin und der doch stets festgehaltenen Forderung kirchlicher Autonomie bildet einmal die Theorie, daß die Obrigkeiten als praecipua membra ecclesiae für die Kirche, ihre Sicherheit und Glaubensreinigkeit zu sorgen haben, sodann auch die Anschauung, welche Melanchthon vom Zweck der Consistorien hatte. Diese wären ja auch unter den Bischöfen nöthig (4, 685. 691. 698); sie sind die richtigen Organe für Behandlung der Ehsachen und für die Handhabung der von Melanchthon gewünschten Kirchenzucht — Cons. lat. 1, 645; C. R. 8, 370; 5, 603 die Reformatio Wittenbergensis, wo aber das interne Kirchenregiment den

*) Diese Theorie gehört dem Melanchthon eigenthümlich zu; s. Richter, Kirchenrecht, S. 153, Anm. 6.

Bischöfen reservirt ist (s. Jacobson bei Herzog III, 123) —, und so betrachtet er die Consistorien ausdrücklich als eine Vereinigung kirchlicher und bürgerlicher Obrigkeit, wenn er an den evangelischen Bischof Georg von Anhalt schreibt: De senatu ecclesiae, omnino nullum alium senatum vellem constitui, quam consistorium, cui in causis difficilioribus princeps ex aula et academia viros optimos et eruditissimos adjungere potest (5, 469). Die Entwickelung der Consistorialtheorie fällt nach Lebzeiten der Reformatoren, deren persönliche Autorität und Intercession, wie man gerade an den neun bis zehn Bänden der Briefe und Gutachten Melanchthons sattsam sieht, die Stelle der amtlichen Thätigkeit jener Behörde vielfach vertrat; auch „der Theologen Bedenken von wegen der Consistorien so ufgericht sollen werden" von 1538 rührt nicht von Melanchthon, sondern von Justus Jonas und Bugenhagen her *), während die Wittenberger Reformation, dieser Aufriß der in der Reformationszeit herausgebildeten kirchlichen Organisation, eben zeigt, wie Melanchthon neben den durch den Drang der realen Verhältnisse entwickelten territorial-kirchlichen Institutionen, den Consistorien, immer noch seinen episcopalistischen Lieblingsgedanken festzuhalten sucht. Aber in mehr denn drei Decennien kirchenpolitischer Thätigkeit auf Conventen und Reichstagen und im Spruchcollegium der theologischen Fakultät hat Melanchthon selbst den thatsächlichen Beweis geliefert für die Unumgänglichkeit und — im Großen und Ganzen betrachtet — gewiß auch für die Salubrität solidarischer Verbindung der staatlichen und kirchlichen Interessen und Institutionen, wie sie in den Consistorien ausgedrückt und für die evangelischen Reichsstände durch den Bund des Kaiserthums mit der alten Hierarchie zur Nothwendigkeit geworden, übrigens ja schon in der Verfassung des deutschen Reichs und der deutschen Kirche seit den Karolinger Zeiten angelegt war.

*) Jacobson, Art. „Consistorialverfassung" bei Herzog III, 122.

B. Lehre vom Staat und den übrigen sittlichen Gemeinschaften.

I.

Der Staat in seiner Totalität.

1. Göttlicher Ursprung des Staates.

Schon die Apologie spricht das Bewußtsein der deutschen Reformation aus, daß „durch ihre Lehre die Obrigkeit, Landesregiment, kaiserliche Rechte und andere nicht niedergestoßen, sondern vielmehr hochgehoben und geschützt werden, daß auch diese Lehre erst recht Unterricht gibt, wie ein herrlich groß Amt voll christlicher guter Werke das Regiment ist" (Apol. 217, 65); cf. 6, 227. Es geschieht dies kraft der ethischen Tendenz des Protestantismus im Gegensatz zu der naturalistischen Auffassung des Staates, wie sie ebenso dem Anabaptismus als dem Katholicismus eignet. Schon 1522 vertheidigt Melanchthon gegen den spiritualistischen Radicalismus der Schwarmgeister, welcher die Rechtspflege, den Eid, die Steuern, den Handel, das Eigenthum und den Kriegsdienst, also nahezu alle Elemente des Staatslebens für widerchristlich erklärt hatte, die Thesen: Paulus potestatem ordinationem Dei vocat, comprehendo omnes ministros legum, judices, advocatos. Hac ordinatione, quia bona creatura Dei est, uti sine peccato possunt legum ministri. (1, 595.) Und so ist es auch fernerhin, namentlich in der zweiten und dritten Ausgabe der Loci, die Lehre von der göttlichen Stiftung des Staates, in welcher Melanchthon den fruchtbaren Gedanken vom sittlichen Charakter, von der Vernunftnothwendigkeit des Staates ausführt *). Obrigkeit und staatliche Ordnungen sind nicht bloß ein Werk der göttlichen Zulassung, sondern eine positive Stiftung Gottes, von Gott in seinem Wort befohlen und bestätigt (21, 546; 21, 986; 21, 1003). Ja die Existenz des Staates ist sogar ein Beweis für das Dasein Gottes. Der im Staat sich

*) Ganz in dem Sinn des neueren Staatsrechts, vgl. Zöpfl, Grundsätze des Staatsrechts, S. 31.

lziehende Sieg des Rechts über das Unrecht und die physische walt kann nicht das Werk der beschränkten menschlichen Ver- nft sein, sondern weist auf einen ewigen Geist hin, der den enschen die Idee der Ordnung gegeben hat, und zur Pflege der itischen Gemeinschaft mithilft (21, 642; Cons. lat. 2, 199; R. 12, 23). Diese zuletzt angeführten Stellen beweisen aber eits, daß Melanchthon mit seiner Lehre vom göttlichen Ur- ung des Staates die katholische Fiktion von der Nothwendig- t einer kirchlichen, päpstlichen Weihe der Staatsgewalt nicht ilt. Es scheint zwar die Einheit des christlichen Lebens zu stören, wenn man läugnet, daß der Papst Gewalt habe, Könige - und abzusetzen. Dennoch ist die Lehre von den beiden hwertern des Papstes eine dem Evangelium widersprechende ktion (9, 703); ebenso ist es unhistorisch, daß die römische iserwürde ein Geschenk des Papstes sei; wie sie vor dem Papst- um bestand, so ist sie durch Carl d. Gr. kraft des Kriegsrechts die Hände der Deutschen gekommen (9, 800). Das Recht zur önung, welche nur Verkündigung der kraft der Reichsgesetze 1 Kurfürsten zustehenden Wahl ist, hat der Papst durch die nstitution Otto's III., nicht umgekehrt hat dieser seine Würde m Papst. Wie hier in der Kritik der mittelalterlichen Legende, zeigt sich der Humanist bei Melanchthon auch in der positiven schauung von der Entstehung des Staates. Göttlichen Ur- ungs ist derselbe, sofern Gott in die menschliche Natur den ialen, politischen Trieb gelegt hat. Ut impressae sunt in turam caussae, quae nos ad societatem colendam ducunt, sciamus etiam impressas esse caussas naturae hominis, ae nos ducant ad imperia constituenda et ad parendum gistratibus. In polit. Arist. 16, 424; 21, 702. 991. Die te Form der auf dem Naturtrieb begründeten Gemeinschaft ist Ehe, die Familie, aus welcher sich durch die Nothwendigkeit s Unterschiedes zwischen Gebietenden und Gehorchenden der taat ergibt. Die Obrigkeit ist an der Stelle der Eltern, wel- n die Ordnung des bürgerlichen Lebens übertragen ist (16, 423; 595). Finden wir hier die Elemente der patriarchalischen Staats- orie, so nicht minder Anklänge an die Legitimitäts- oder Ueber- chtstheorie. In den Loci namentlich begnügt sich Melanchthon

nicht mit der Herleitung des Staates aus dem gottgegebenen Vernunfttrieb. Bei der Schwäche der menschlichen Natur bedarf es zur Erhaltung der Staaten einer fortgehenden göttlichen Einwirkung auf die Regierenden. So könnte auch kein Reich ohne heroische Tugenden gegründet werden. Wie die Stiere nicht von Stieren regiert werden, sondern von höhern Wesen, so hat Gott den menschlichen Staaten ein höheres Geschlecht von Heroen vorgesetzt, die durch glücklichen Erfolg ihre Herrschaft begründen, Frieden und Recht erhalten (21, 547). Nur finden wir dann ebenso wieder den Gedanken, daß die Herrschaft der Obrigkeit durch übereinstimmenden Willen der Bürger übertragen sei (1, 595), daß der Fürst, allerdings zunächst der Territorialherr, Land und Herrschaft vom Volke habe (1, 600; 16, 424).

Am häufigsten und durchschlagendsten ist übrigens der Gedanke, welcher auch über den Zweck des Staates Licht gibt, daß die Staatsgesetze ein Ausfluß der von Gott in die Natur des Menschen gelegten lex naturalis sind. Dieses Naturgesetz (discrimen honestorum et turpium, also s. v. a. Sittengesetz), die Quelle der Staatsgesetze, ist nicht eine Erfindung menschlicher Schlauheit, sondern, wie Plato erkannte, die ewige und unveränderliche Weisheit Gottes selbst. Seinen adäquaten Ausdruck hat es im Dekalog erhalten, die Staatsgesetze sind nur Ausführungen desselben, Anwendungen auf bestimmte Verhältnisse (12, 20—23; 11, 66. 218. 357; 11, 909. 913 sq.; 12, 9), sollen daher auch nach dem Dekalog beurtheilt werden können und dürfen (14, 627). Insofern ist die Obrigkeit vox, vindex, custos Decalogi secundum utramque tabulam (11, 913; 6, 225; 14, 61; 21, 553; 21, 1011). Es ist bereits gesagt, daß dieser schillernde Begriff des custos utriusque tabulae den Gesichtspunkt für die Rechtfertigung des Staatskirchenthums und seiner Consequenzen bis zur Hinrichtung Servets abgeben mußte. Klarer tritt Melanchthons eigentlicher Gedanke hervor, wenn er (21, 1087) die Aufgabe der Staatsgewalt so definirt: Ut sit vox et executor legis divinae in externa disciplina et aliarum honestarum legum et sit custos pacis et puniat contumaces. Die Obrigkeit muß ein Wächter sein, der mit gespanntem Bogen das sittliche Leben des Volkes überschaut und

zur Abstellung veralteter Fehler mit censorischer Strenge verfährt (12, 162). Auch hier die bevormundende Stellung der Obrigkeit — die Anschauung eines sich selbst regierenden Gemeinwesens finden wir bei Melanchthon nur, wo er antike Muster, Aristoteles, Cicero nachbildet, wie er namentlich die Reichsstädte gern mit den griechischen Politieen vergleicht —, aber doch die Erkenntniß von der selbstständigen sittlichen Aufgabe des Staates, welche eine andere ist, als die der Kirche, weßhalb die Theologen dem politischen Gebiet fern bleiben, keine Volkstribunen sein sollen (25, 759; 16, 421 *)), und die doch nicht in bloßem Rechtsschutz aufgeht.

2. Betrachten wir zur Verdeutlichung dieses Gedankens die einzelnen Funktionen des Staates.

a) Die wichtigste ist in allewege die Rechtspflege, und hier zuerst die Gesetzgebung. Schon hier zeigt sich, wie Melanchthon doch, vielmehr als z. B. Calvin, einer einseitig theologischen Auffassung des Staatlichen fern bleibt.

Früh schon bekämpft er den Versuch Carlstadts, das Alte Testament als das alleingültige Staatsgesetzbuch aufzustellen, als der evangelischen Freiheit widerstreitend (1, 733). Auch hier freilich hat Melanchthon erst am Gegner das als irrig erkannt, was er früher selbst gelehrt hatte (s. Loci von 1521). C. R. 21, 201: Optarim pro gentilibus et saepe stultis legibus Mosaicas recipi. Et verbum Dei decebat praeferre humanis constitutionibus. Nec hodie alius fere Romani illius juris usus est, quam in litigando, ut habeant, unde se alant rabulae forenses. Doch fehlt dieser Satz schon 1522; auch enthält schon

*) Male consulunt suae tranquillitati, dum affectant imperia. Nulla enim res in vita habet aut plura aut majora pericula quam administratio reipublicae. In tot periculis Deus adest rite vocatis, non adest his qui per ambitionem capescunt rempublicam non vocati. Die selbstständige sittliche Aufgabe der Staatsgesetzgebung, welche keiner Bevormundung durch theologische Politiker bedarf, wird ebendort so ausgedrückt: Quales leges esse debeant, non magis ad Evangelium pertinet quam qualia pharmaca danda sint laborantibus. Hier tritt freilich die politische Passivität der deutsch-lutherischen Reformation im Unterschied von der reformirten Initiative deutlich und bedenklich genug hervor.

die Ausgabe von 1521 den richtigen Grundsatz, ad justitiam spiritus nihil pertinere civilem illam et externam rerum dispensationem. Die Gesetze der Juden, obwohl von Gott gegeben, haben doch nur für dieses Volk gepaßt, und Melanchthon ist fast geneigt, dem römischen Recht den Vorzug größerer Humanität zuzuerkennen, wie er namentlich auch den philosophischen Geist desselben rühmt (11, 78; 12, 22; 16, 446; 12, 25). In der Hochstellung des römischen Rechts denkt Melanchthon sehr humanistisch und wenig volksthümlich. In thesi bezeichnet er freilich die Specifikation des göttlichen Rechts, die Folgerungen aus dem allgemeinen Rechts- und Sittengesetz für die einzelnen Fälle und Verhältnisse als das Werk der freien Vernunftthätigkeit des Menschengeschlechts (11, 638 f.); aber die Fähigkeit zur Ausübung dieser Thätigkeit scheint er fast ausschließlich den Römern zuzutrauen. Ganz im Unterschied von Luther z. B. in der Schrift an den Adel deutscher Nation gibt er den „geschriebenen Gesetzen" der Römer weit den Vorzug vor den barbaricae consuetudines der alten Deutschen, aus denen sich Willkür und Ungleichheit im Rechtsprechen ergebe (12, 24). Was würden sich die reguli germanici nicht alles erlauben, in welche Sklaverei würden sie uns stürzen, wenn sie nicht an die Gesetze Roms gebunden wären, der einzigen Wohnstätte der Tugend und Humanität, einer Schule des Staatslebens ganz anderer Art auch als die schattigen Museen der Griechen (11, 79)! Selbst die Commentare zum Corpus Juris sind eine wahre Wohlthat, weil das römische Rechtsleben uns so fern liegt und schwer verständlich ist (11, 221) und weil dieselben eine ununterbrochene Tradition des juristischen Studiums darstellen (11, 362). Und die Sätze der Pandekten vollends werden mit Recht sämmtlich für göttliche Orakel gehalten (1, 838). Deßwegen heißen die von Luther so schlimm angesehenen Juristen der allerehrenvollste Stand (11, 218). [Freilich heißt auch Cain ein Jurist, mit seiner exceptio: Soll ich meines Bruders Hüter sein? (25, 406.)] Dagegen gleichen die modernen Staatengründer, welche von einer neuen Gesetzgebung träumen, den Affen, welche eine Stadt bauen wollten, aber keine Beile hatten (11, 921) und den Vögeln in Wolkenkukuksheim. Abfall von den weisen Gesetzen der Vorfahren

ist ein Capitalverbrechen, denn wie Niemand ohne Schaden für seine Gesundheit seine Lebensweise ändert, so geht es bei Aenderung der Gesetze nicht ohne Störung für das Staatsleben ab (11, 73), oder, da es ohnehin krank ist, entstehen aus einer Aenderung noch schlimmere Uebel (14, 55)*). Vernünftiger erscheint dieser Conservatismus in der Vertheidigung der Strafrechtspflege gegen den Spiritualismus der Wiedertäufer. Recht vor Gericht zu suchen und Recht in der Strafe zu üben, hatten sie mit Berufung auf die Bergpredigt für unchristlich erklärt. Und merkwürdig, Melanchthon selbst hatte früher solche idealistische Anschauungen gehegt. In der ersten Ausgabe der Loci hieß es 21, 129: Quod vindiciae Christiano populo prohibitae sint et mandata paupertas rerumque communio, und S. 201: non Christianus est, qui litigat. Wir sollen Unrecht leiden, denn wir sind in einem Leben des Kreuzes (S. 125). Ebenso noch In Corinth. von 1523, p. 91. Aber schon damals war die Gewalt der Obrigkeit, zu richten und zu strafen, als göttliche Einsetzung anerkannt (21, 130. 223). Hiernach ergiebt sich nun seit 1522 (s. C. R. 1, 595 [vgl. Judic. de anabaptistis, C. R. 1, 512 von 1527]) ein positives Verhältniß des einzelnen Christen zu dem Rechtsleben im Staat. S. Aug. XVI: Quod christianis liceat gerere magistratus, exercere judicia, judicare res ex imperatoriis et aliis praesentibus legibus, supplicia jure constituere, jure bellare, lege contrahere, tenere proprium, jusjurandum postulantibus magistratibus dare. Namentlich darf der Christ bei der Obrigkeit Recht suchen (14, 617). Dies wird sogar zur religiösen Pflicht: Deus hunc ordinem sanxit, ut suum quisque teneat. Auch die Betheiligung am öffentlichen Leben ist dem Christen nicht nur erlaubt — so gut, wie er gleich Andern Luft und Licht und andere Güter der Natur genießt (12, 684) —, sondern Pflicht 14, 629: Vos propter gloriam

*) Wo freilich dieser Conservatismus mit dem Recht der Reformation in Conflikt kommt, da muß er nachstehen. „Wo die Lehre gottlos ist und die Gesetze den Götzendienst sanktioniren, da muß man Gott mehr gehorchen als den Menschen. Denn ‚Gotteslästerung kann weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden'. Und wo solche Verbesserung nöthig ist, da werden die Grenzmarken der Väter nicht verrückt, sondern wiederhergestellt." a. a. O.

Dei obtestor, ut fideliter officia civilia praestetis. Das Mittel zur Ueberwindung jenes unpraktischen Idealismus, man kann auch sagen jenes abstrakten Biblicismus wurde für den Reformator die besonnenere, ächt evangelische Unterscheidung zwischen dem Gebiet der Gesinnung, wo der Christ es mit seinem Herrn Christus und dessen Vorschriften zu thun hat, und dem Gebiet des äußern Lebens, wo er den Ordnungen der ersten Schöpfung unterworfen ist. Melanchthon betont nun den Unterschied der justitia spiritualis, coelestis, welche das Evangelium lehrt, welche sich nur auf das innere Leben bezieht [privata doctrina piorum (16, 421)], und der justitia civilis, welche die allein mögliche, sittliche Lebensform im Staate ist (1, 535. 733; 14, 701. 596. 746).

Das Evangelium offenbart die ewige Gerechtigkeit, welche die Herzen im Glauben ergreifen; aber eben weil es mehr ist als eine politische Doktrin, befiehlt es im äußeren Leben den Gesetzen und Staatsverfassungen der Völker zu gehorchen, bei welchen wir leben. 16, 417; 21, 545; 1, 1025.

So verbietet das Evangelium Matth. 5, 38 nur die Privatrache und die Gesinnung des Hasses (14, 616; 21, 549), und leitet uns zur Erkenntniß der Sündhaftigkeit unserer Leidenschaft und zu ihrer Bezähmung an (21, 596. 617. 746); aber der Obrigkeit erkennt das Evangelium ausdrücklich das Recht der Strafe zu (Röm. 13), es muß deßwegen auch Christen erlaubt sein, Aemter zu bekleiden, welche das Schwert zur Bestrafung der Bösen gebrauchen (21, 990. 1000). Ueber den Zweck der Strafe lassen sich bei Melanchthon Ansätze zu allen später aufgetretenen Theorien nachweisen. Daß die Strafe Durchsetzung des absoluten Willens gegenüber dem gesetzwidrigen Willen und insofern Aufrechterhaltung der Herrlichkeit des Gesetzes sei, ist ausgesprochen 16, 473: Deus poenas corporales per magistratum instituit, quia vult destrui pugnantia cum sua justitia, ut conspiciatur qualis sit ipse (14, 570. 616) [tolli injustos]. Ein weiterer Zweck ist die Sicherung des Staates, der ganz zerrüttet würde, wenn nicht Mord, Raub und andere Ausbrüche der Leidenschaft gebändigt würden (21, 998). Aus diesen beiden Gründen ist namentlich die Todesstrafe von

Gott geboten, deren singuläre Strenge zur Sicherung des einzigartigen Wesens dient, welches das göttliche Ebenbild trägt (16, 473; 14, 627). Die Abschreckungstheorie findet Melanchthon in dem göttlichen Gebot Deuteron. 19, 19: „Du sollst den Bösen hinwegthun, daß die andern sich fürchten" (21, 721). Besserung aber wirkt die Strafe, sofern sie das Gesetz einschärft, weßhalb gerade in ihr die Obrigkeit als vox Decalogi handelt (12, 21; 14, 616; 11, 908).

Als eine vindicta publica ist auch der Krieg anzusehen (Apol. 216, 60). In einer guten Sache, zur Vertheidigung von Glauben und Sitte, zum Schutz der Schwachen ist er ein gutes Werk, und der Soldat nicht bloß der Obrigkeit, sondern Gottes Diener (Cons. l. II, 173 von 1552; C. R. 16, 566).

Uebrigens ist bekannt, wie Melanchthon, freilich Luther nicht minder, in dieser Frage betr. das Recht des Krieges als Glaubenskrieges mit seiner Theorie den Ereignissen „nachrückte". Im Jahre 1523 ist Melanchthon dagegen, daß ein Fürst um des Evangeliums willen einen Krieg beginne, da die Christen für das Evangelium das Leben lassen sollen (1, 601)*). In den packischen Händeln erklärt er, daß gegen das kaiserliche Edikt, welches Frieden gebiete, kein Bündniß angesehen und kein Krieg unternommen werden soll. Gegen die Obrigkeit, den Kaiser, soll nach Gottes Gebot niemand das Schwert nehmen, als woraus Kriege ohne Ende entstehen müßten; wenn die Zwinglianer das Gegentheil lehren, so beweisen sie, daß sie weder das Evangelium noch das Recht verstehen, wie sie ja auch die aufrührerischen Bauern begünstigt haben (2, 20). Aber 1530 unter der Bedrohung der Evangelischen durch Kammergerichtsexekution keimt die Erkenntniß, daß es viele gerechte Ursachen zur Vertheidigung geben könne (2, 469). Gegen offenbare Gewaltthat ist, wie dem Mann der Schutz seiner Frau, so dem Fürsten der Schutz seiner Unterthanen durch das Naturrecht erlaubt (2, 471. 603). Dieser Krieg ist ein heiliger

*) 21, 146: „Christus will nicht haben, daß man das Evangelium mit dem Schwert vertheidigt. Er spricht zu Petrus: ‚Wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen'." a. 1521. Noch 1530 äußert sich Melanchthon sehr günstig über Carl V.; s. Silberborn in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie 1874, S. 314.

Krieg (3, 639) ſo gerecht als ein Türkenkrieg (3, 968), und ſo hat der milde Melanchthon für den Krieg des Kurfürſten Moritz gegen den Kaiſer, wie einſt Luther zum Türkenkrieg eine institutio militis Christiani geſchrieben. Ein ſolcher Kampf um den Glauben muß aber, wie der der Maccabäer, ein Vertheidigungskrieg ſein; auch ſpäter verwirft es Melanchthon, dem Evangelium in Deutſchland mit den Waffen Eroberungen zu machen (25, 886).

b) Was die im engern Sinn ſittlichen Zwecke des Staates betrifft, ſo faßt ſie Melanchthon (4, 929 sq.; cf. 11, 910) ſo zuſammen: Bonus princeps coetus hominum conciliat et assuefacit, ut Deum celebrent, virtutem colant, ament castos mores, erudiant juventutem, defendant ac juvent justos. Beſonders hoch ſtellt er neben dem den Fürſten obliegenden Schutz der Kirche die Fürſorge für Kunſt und Wiſſenſchaft. So patriotiſch er die Kriegsthaten eines Barbaroſſa, eines Otto I., oder den Kampf Heinrichs IV. und Ludwigs des Baiern gegen das Papſtthum rühmt, mit ſichtlicher Vorliebe verweilt er doch bei den ſtillen Schöpfungen eines Friedrichs des Weiſen, der die Zierde ſeines Landes in guten Geſetzen, guter Sitte, Errichtung der hohen Schule, wie andererſeits in Pflege des Ackerbaues ſuchte (11, 93), wie bei der Thätigkeit Otto's des Großen und mancher italieniſchen Fürſten für die Schulen (11, 527. 111). Kräftig unterſtützt er den Aufruf an die Bürgermeiſter und Rathsherren aller Stände Deutſchlands, Schulen aufzurichten (1, 666), „da der Zuſtand des Staates ganz von der Wiſſenſchaft abhängt".

II.

Doch betrachten wir noch eingehender die einzelnen ethiſchen Sphären innerhalb des Staates, wie ſie Melanchthon ſelbſt z. B. in der Erklärung des vierten Gebotes als politica societas mit dem Staat zuſammenfaßt (21, 396. 703). Es gehört zum Anſprechendſten in der Theologie Melanchthons die ſittliche Feinheit und Wärme, mit welcher er von der Ehe redet. Sein Conſervatismus, wohl auch die Aengſtlichkeit über

die Folgen gerade dieses Falls ließ ihm allerdings (a. 1525) die Heirath Luthers, eines Priesters bedenklich erscheinen *), wie er auch noch 1526 für die Bischöfe zur Erhaltung der pompa ordinis ecclesiastici den Cölibat zugeben würde (Cons. l. 1, 38. 49). Aber schon 1520 meint er, der Cölibat sei wohl splendidior, führe aber nicht so schnell zu Christo. Schon 1521 schrieb er eine Apologie für die Heirath des Propstes von Kemmerich (1, 432); schon damals erklärt er: Die Ehe ist wohl ein niedriger, doch ein heiliger Stand, so gut als einer, und beredt führt die Apologie aus, wie die Ehe auf dem Naturtrieb beruhe, auf der in des Menschen Natur gelegten natürlichen Liebe. Dies ist aber ein Werk Gottes. Schon hier ist der augustinische, crude Begriff der concupiscentia überwunden (Apol. 238 sq.) **). Ja die Ehe ist eine Stiftung der göttlichen Weisheit, weil sie nicht nur die Lebensquelle des Menschengeschlechts, sondern auch das stärkste Band zur Erhaltung der menschlichen Gemeinschaft ist (7, 526; 21, 730). Deßwegen ist ehlich werden Gehorsam gegen Gottes Gebot. Groß ist insonderheit der sittliche Einfluß der Ehe. Sie ist nicht nur an sich die wahre Keuschheit und Reinheit (7, 772), sondern auch eine reiche Schule des Glaubens, der Liebe, der Geduld, voll der

*) Der Brief Melanchthons an Camerarius hierüber, d. d. 16. Juni 1525 ist, wie die Vergleichung mit dem von Wilh. Meyer in den Sitzungsberichten der k. b. Akademie 1876, S. 596 ff. herausgegebenen Original zeigt, von Camerarius bedeutend castigirt. Aber während die Ausdrücke über Luthers Persönlichkeit im Original schärfer sind, läßt dasselbe doch noch deutlicher hervortreten, daß Melanchthon zwar eine Schädigung für Luthers Ansehen befürchtet, aber ihm seinen Schritt keineswegs als eine Sünde gegen das Cölibatsgesetz verargt. Wir geben die betreffenden Stellen, die Zusätze des Originals in Klammern: *θαυμάσειας δὲ ἂν τούτῳ τῷ δυστυχεῖ χρόνῳ τοῦτον οὐ συμπάσχειν, [ἀλλ' ὡς δοκεῖ μᾶλλον τρυφᾶν καὶ τὸ ἀξίωμα αὐτοῦ ἐλαττοῦν], ὅτε μάλιστα χρείαν ἔχει ἡ Γερμανία φρονήματός τε καὶ ἐξουσίας αὐτοῦ. [Ἔστιν ὁ ἀνὴρ ὡς μάλιστα εὐχερὴς καὶ αἱ μοναχαὶ πάσῃ μηχανῇ ἐπιβουλευόμεναι προσεσπάσαν αὐτόν.] [Νυνὶ δὲ τὸ πραχθὲν μὴ βαρέως φέρειν δεῖ ἢ ὀνειδίζειν] ἀλλὰ ἡγοῦμαι, ὑπὸ φύσεως ἀναγκασθῆναι γαμεῖν. οὗτος δὲ βίος ταπεινὸς μὲν ἀλλ' ὅσιός ἐστι [καὶ θεῷ μᾶλλον τοῦ ἀγάμου ἀρέσκει.]*

**) Auf diese *στοργαί*, die nicht, wie die Mönchsethik meint, an sich schon Sünde, vielmehr das Ebenbild des Gottes der Liebe im Menschenwesen sind, kommt Melanchthon auch später immer wieder zurück (23, 216. 399; 16, 203).

seligsten, würdigsten Pflichten 1, 591; 2, 806: mihi profecto hoc vitae genus philosophia quaedam videtur. Selten haben namentlich Hagestolze Hingebung für das Gemeinwohl und richtigen Blick für das, was im praktischen Leben das Wichtigste ist (2, 806; 3, 1157).

Hoch steht besonders der Werth der Frau, von deren Geduld und tröstender Milde man viel lernen kann, und für die Gott besonders sorgt, denn wie die Vögel um der Jungen willen Nester bauen *), so sind die festen Städte um der Mütter und Kinder willen erbaut (3, 1173), wie die christliche Ehefrau nicht bloß die andere Hälfte des Mannes, sondern mit ihm zu gleicher Gnade berufen ist (1, 591).

Bei dieser hohen sittlichen Bedeutung der Ehe steht sie dem Christenthum nicht als ein weltlich Ding gegenüber. Wenn sie an sich ein civile foedus ist, weshalb Ehen wegen Verschiedenheit des Glaubens nicht gelöst werden sollen (15, 1086 zu 1 Kor. 7), so erhält sie doch ihre eigentliche Reinheit und Heiligkeit erst durch den Glauben an Christum, durch Wort und Gebet (Apol. 242). Sie ist nicht nur ein Abbild der Gemeinschaft Christi mit der Kirche (3, 53), ja der Vereinigung der zwei Naturen in Christo (Supplem. 377), sie begründet eine Hausgemeinde, welche ebenso wie die ecclesia universa unter dem Schutz Gottes steht (9, 420; Ex. ord. 23, XCIX; 14, 43. 134).

An diese hohe Bedeutung der Ehe erinnert die Brautleute die Trauung am Altare. Dieser Brauch, „daß die Braut dem Bräutigam unter Aufsehen und Anrufung Gottes vor dem Altar vertrauet wird", ist ohne Zweifel von den ersten Vätern zu dem Zwecke eingeführt, daß wir bedenken, daß diese Verbindung von Gott gestiftet sei und beschützt werde, wie denn die erste Trauung im Paradies durch Gottes Sohn geschehen ist (Ex. ord. 23, C; 6, 809).

Daß überhaupt Melanchthon einer Beschränkung des civilen Elements bei der Trauung und einer stärkeren Hervorhebung ihres kirchlichen Charakters — im Unterschied von Luther — ge-

*) Societas columbarum est imago conjugii (24, 343); vgl. die schöne Beschreibung der ersten Liebe (24, 283).

neigt war, zeigt die Agende des Leipziger Interims (ſ. Jacobi a. a. O., S. 278). Während nämlich nach Luthers Traubüchlein die Trauung vor der Kirche geſchieht, ſoll ſie nach der Interimsagende in der Kirche vollzogen werden; während dort die Brautleute ſelbſt die Ringe wechſeln, thut es hier der Geiſtliche, auch folgt nach der Zuſammenſprechung noch Gebet, Collekte und Geſang.

Auch das Eherecht Melanchthons ſteht in manchen Punkten dem ſpäteren, conſiſtorialen Eherecht näher als den urſprünglichen Anſchauungen Luthers. Wir geben eine Ueberſicht desſelben nach Melanchthons Schrift De conjugio von 1551 (ſ. C. R. 21, 1051), womit zu vergleichen in Matth. 19; C. R. 14, 920 sqq. und in 1 Cor. 7; 15, 1085.

Die Ehe wird hier definirt: Legitima et indissolubilis copulatio unius maris et unius feminae instituta divinitus, ut agnoscamus Deum esse mentem castam et ei in castitate serviamus, et hoc modo propagato genere humano colligatur aeterna Ecclesia Deo *). Die Ehe iſt zwar kein Sacrament, denn ſie iſt nicht erſt eine Stiftung des neuen Bundes, und ihr Segen bezieht ſich mehr auf das leibliche Leben als auf die neuteſtamentliche Gnade. Doch iſt ſie eine göttliche Stiftung, habet mandatum Dei et promissiones (Apol. 202, 14). Wenn daher die Eheſchließung nach ihrer rechtlichen Seite contractus heißt (15, 1082), ſo wird doch andererſeits (Ex. Ord. 23, XCVII) betont, „daß rechte Geſetze vom Eheſtand ſind allezeit allein in der wahrhaftigen Kirche geweſen, da der Eheſtand durch beſondere Gottes Gabe recht erhalten iſt". Hieraus erhellt, daß auch die Geſetzgebung und Jurisdiktion der Ehe keine rein weltliche ſein kann, wie dies Luther gewünſcht, oder zugegeben hätte **). Auch Melanchthon handelt de officio Magistratus in tuendis legibus conjugii. Es wird bedauert, daß die Regierungen vielfach die Eheſachen den biſchöflichen Ehegerichten überlaſſen, wo die Richter

*) Die Bedeutung dieſer Definition erhellt namentlich durch Vergleichung mit der im römiſchen Recht herkömmlichen, welche nur die Naturſeite und das rechtliche Moment an der Ehe hervorhebt.

**) S. Richter, Kirchenrecht, 8. Aufl., § 268, A. 2.

oft ſelbſt mit allerlei Leidenſchaften erfüllt ſeien, und die göttliche Norm verletzt werde. Die Obrigkeit, das Bild und der Diener Gottes, da ſie weiß, daß Gott ein keuſcher Geiſt iſt, muß auch den Stand ſchützen, der zur Erhaltung der Keuſchheit geſtiftet iſt. Sie iſt ja custos divinae legis, auch in tuenda disciplina (21, 1072 sqq.). Wenn aber hier das Eherecht für Staatsſache erklärt wird, ſo iſt es eben der theokratiſche Staat, mit nicht rein bürgerlichen, ſondern religiöſen Attributen und Zwecken, der ſich denn auch zu Erfüllung der letzteren nicht bloß an Gottes Geſetz gebunden, ſondern auch an kirchliche Organe gewieſen ſieht. Letzteres iſt in doppelter Weiſe der Fall. Das Examen Ordin. verlangt, daß die rechte Lehre vom Eheſtand, d. i. die Ehegeſetze, namentlich von den verbotenen Graden alle Jahr ein- oder zweimal dem Volk von den Pfarrern fürgetragen werden (Ex. Ordin. 23, c). Sodann ſoll die politiſche Gewalt gelehrte und auserleſene Männer ex toto corpore Ecclesiae zum Ehegericht zugeſellen (21, 1074). Schon die Viſitationsartikel von 1527 weiſen die Pfarrer an, „in Eheſachen, wo ſie irrig oder ungewiß wären, ſollen ſie ſich bei andern, Gelehrtere d. h. nach S. 89 dem Superintendenten Raths befragen, oder die Sache an M. G. H. Amptleut oder Kanzlei gelangen laſſen“ (26, 78). Schon 1538 fordern dann die Theologen ein Conſiſtorium „mit dem Arbitrium darüber, welche genugſame Urſach, die Ehe zu ſchlichten, divortia zu machen oder nicht“ *) und die Wittenberger Reformation fordert, „daß an etlichen bequemen Orten, welche die Leute ohne große Zehrung erreichen können, gewiſſe Gerichte oder Conſiſtoria geordnet werden, welche die Eheſachen chriſtlich richten nach dem Evangelio und denen ehelichen Geſetzen, die in der Chriſtenheit von gottfürchtigen und verſtändigen Chriſten von der Apoſtel Zeit an für ehrlich und gottgefällig geachtet ſind“ (C. R. 5, 604). Alſo für Melanchthon iſt nicht das die Frage, ob rein weltliche oder kirchliche Ehegerichtsbarkeit, ſondern „da die biſchöflichen Ehegerichte ungerechte Ehegeſetze und Traditionen

*) S. Hauber, Eheſcheidung im 16. Jahrh. in Jahrbücher für deutſche Theologie II, 220; ſiehe übrigens über dieſes Bedenken von 1538 oben S. 305.

aufgerichtet haben, ist es nöthig, daß andere Gerichte bestellt werden" (Art. Smalc., Tract. de Potestate Papae 355, 78), nämlich die Consistorien der protestantischen, Kirche und Staat in sich vereinigenden Territorialherrschaft.

So sind auch die Ehegesetze, namentlich wo sie von dem römisch-kanonischen Recht abweichen, principiell aus der Schrift, subsidiär aber auch aus den „kaiserlichen Rechten" entnommen.

Die oben vorangestellte Definition der Ehe bezeichnet Melanchthon selbst als eine Umschreibung des Schriftworts (Matth. 19, 5; Gen. 2, 24) — erunt duo una caro. — Hiernach ist die Ehe Monogamie. Die Vielweiberei, auch bei den Heiligen des Alten Bundes, gehört zu den naevi, die wir nicht nachmachen dürfen (21, 1059; 14, 922). Um aber eine wirkliche Lebensgemeinschaft zu sein, muß die Ehe vor allem eine copulatio legitima sein; es gibt Schranken, die bei der Eheschließung nicht verletzt werden dürfen, und Formen der Eheschließung, die eingehalten werden müssen.

Ehehindernisse sind nach Lev. 18*) die Blutsfreundschaft, in gerader Linie sämmtliche Grade auf- und absteigender Linie, ferner in der Seitenlinie die Verwandtschaft zweiten Grades ungleicher Linie (Oheim und Nichte ꝛc.), quia universaliter majorem reverentiam Deus tribui vult superiori gradui. Die Ehe zwischen Geschwisterkindern war früher, auch nach römischem Recht, erlaubt, ist aber jetzt in gemeinen Landrechten verboten, ebenso die Ehe bei Verwandtschaft im dritten Grade ungleicher Linie.

Ebenso sind in der Affinität verboten: „Die Ehe zwischen dir und deines Weibes Mutter oder Großmutter, item zwischen deinem Weib und deinem Vater und seinem Bruder und Großvater, item zwischen Stiefvater und Stieftochter, Stiefmutter und Stiefsohn, item zwischen dir und deines Weibes Stiefmutter, item zwischen deinem Weib und deinem Stiefvater, item zwischen dir und deines Vaters oder Mutter Bruders Weib; in gemeinem Landrecht ist aus gutem Grund verboten die Ehe zwischen dir und deines verstorbenen Weibes Schwester, item zwischen einer

*) Und diese mosaischen Gebote sind mit den mandata naturalia identisch, also von ewiger Gültigkeit (21, 1058).

Frau und ihres Mannes Bruder" (Ex. Ord. 23, cii). Dagegen sind die kanonischen Ehehindernisse von geistlicher Verwandtschaft z. B. von Taufpathen, gänzlich zu verwerfen (21, 1058; A. Smalc. a. a. O.). Verboten ist im kanonischen Recht und zwar bono consilio die Ehe mit Heiden oder Ketzern. Melanchthon widerräth auch die gemischte Ehe, nach dem allgemeinen Grundsatz: Manifestum est ex dissensione de cultu Dei oriri atrocissimas discordias, quia cum de re magna sit dissensio, majus est incendium animorum in colloquiis et major dolor. In 1 Cor. 7; C. R. 15, 1085. Nur sollen nach dieser Stelle bestehende Ehen nicht propter religionem getrennt werden, wenn die Ehegatten zur Fortsetzung der Ehe willens sind (21, 1063). Die legitime Form der Eheschließung ist der consensus expressus sponsi et sponsae. Der Schwerpunkt liegt also ganz in der Verlobung, um so mehr, da die kirchliche Bestätigung oder Einsegnung der Ehe von Melanchthon da, wo er de conjugio redet, nicht erwähnt wird. Wohl aber unterscheidet er sponsalia de futuro, die an eine Bedingung angeknüpft sind, z. B. der Empfang einer bestimmten Geldsumme, oder bei Unmündigen der Eintritt der Mündigkeit, und den sponsalia de praesenti, dem eigentlichen Eheverspruch. Zur Gültigkeit der sponsatio ist der consensus parentum nöthig, der Mangel desselben involvirt die Nichtigkeit der Ehe (21, 1060; 15, 1082)*), wofern nicht die eheliche Beiwohnung hinzugetreten ist. Dagegen begründet uneheliche Geschlechtsgemeinschaft keinen Anspruch auf die Ehe.

In der Ehescheidung befreit die Stimme Gottes**) die unschuldige Person, wenn einer der Ehegatten den Bund der Ehe durch seine Schuld zerrissen hatte (21, 1066). Matth. 5, 32 sind nur leichtsinnige Ehescheidungen verpönt; dagegen ist Matth. 19 ausdrücklich Ehescheidung wegen Ehebruchs statuirt; denn durch diesen wird das Eheband zerrissen, und die schuldige Person

*) Die Visitationsartikel hatten darin keinen Nichtigkeitsgrund der Ehe gesehen, sondern nur mit „ziemlicher Strafe" der Obrigkeit gedroht (26, 22).

**) durch Spruch des Gerichts — (das Verfahren, mündlich mit den Parteien, vorangehend ein Sühneversuch, eventuell ein Contumacialverfahren ist 21, 1065, vorgeschrieben).

ſollte eigentlich getödtet werden, deßwegen darf der unſchuldige Theil wieder heirathen. Die Scheidung iſt eine Löſung vom Bande 14, 923. Art. Smalc. de jurisd. episc. 355, 78: Injusta traditio est, quae prohibet conjugium personae innocenti post factum divortium. Denn die Eheſcheidung, welche das Evangelium geſtattet, iſt nicht ein inane vocabulum, wozu die Kanoniſten ſie gemacht haben (21, 1065).

Der erſte Scheidungsgrund iſt der Ehebruch, mit der Ausdehnung, daß ein Mann auch von einer Frau ſich ſcheiden laſſen kann, die von einem Andern ſchwanger in die Ehe getreten iſt; der Ehebrecher bekommt noch eine beſondere Strafe von der weltlichen Obrigkeit, mindeſtens Landesverweiſung (ibid.). Der zweite Scheidungsgrund iſt nach 1 Cor. 7, 15 die Deſertion *). Gefangenſchaft oder Verbannung, oder Entfernung im Dienſt, auch Kriegsdienſt fällt nicht unter dieſen Begriff; dagegen findet man **) bei Melanchthon ſchon die Anfänge des Begriffs der Quaſideſertion, indem auch geſchieden werden ſolle, ſo die eine Perſon muthwillig von der andern wegläuft, ſie thätlich verläßt, oder will ſich nicht reconciliiren, wie vom Fall der Verlaſſung geſchrieben iſt (1 Cor. 7). (Bemerkungen zur Lippeſchen Kirchenordnung von 1538, ſ. Richter, K.-O. II, 489.) Weitere Scheidungsgründe ſind Impotenz, natürliche oder künſtlich erzeugte, und — im Unterſchied von Luther ***) — Sävitien und Inſidien. Dies iſt in dem Codex Theodosianus gravi deliberatione piorum angeordnet, in Matth. 19, 8 beſtätigt. Cum lex divina divortium propter impios et indomitos [propter duritiem cordis] concesserit, sapiens magistratus, dicens jus impiis et indomitis, posset conscientiae et vitae pii hominis ex ea lege consulere. — Ne fracta dolore et indignatione tandem abjiciat invocationem aut aliquid injuste faciat. Deutlich zeigt ſich hier die religöſe Grundlage dieſes melanchthoniſchen Eherechtes,

*) Die Viſitationsartikel kennen bereits dieſe beiden Scheidungsgründe, aber nur dieſe (26, 22), der Begriff des desertor: Qui discedit a conjuge aut diutius abest, nulla caussa honesta coactus, sed vel levitate vel impatientia freni conjugalis impulsus vagatur 21, 1066.

**) Siehe Hauber a. a. O., S. 235.

***) S. Richter, Kirchenrecht, § 287, A. 9.

das über die strengen juridischen Grenzen hinaus in die cura animarum übergeht. Melanchthon scheint geschwankt zu haben, ob nicht auch unheilbare Krankheit, wie Aussatz, Scheidung begründe; cf. In 1 Cor. 7: Magistratus et Pastores quaerant, ex quo fonte consulendum sit illi, qui propter lepram carere consuetudine conjugis dicitur (15, 1087). Aber die Schrift de conjugio weist dies entschieden ab: Nam calamitas, quae inter viventes accidit sine culpa, nequaquam dissolvit conjugale foedus. Nicht einmal Scheidung von Tisch und Bett ist gestattet, der gesunde Theil soll den Kranken nicht verlassen, sondern ihm Hilfe leisten (21, 1070; 14, 605). Hier muß es sich zeigen, daß Ehegatten Freude und Leid mit einander theilen sollen.

Die Wiederverehelichung [unschuldig] Geschiedener hängt von richterlichem Erkenntniß ab. Hinsichtlich der Zeitfrist, nach welcher sie statthaben kann, glaubt Melanchthon von dem Decennium des Justinian auf vier oder fünf Jahre herabgehen zu können (21, 1067). Die zweite Ehe ist völlig legitim: Cum moritur aut maritus aut uxor, concessum est aliud legitimum conjugium contrahere. (In 1 Tim. 3, 2; C. R. 15, 1339.)

Besonders rein tritt uns der ethische Zug des melanchthonischen Geistes auf dem Gebiet der Erziehung entgegen. Die natürliche Liebe der Eltern zu den Kindern ist ein Abbild von dem heiligen Liebesleben der Trinität (6, 456; 7, 1135). Ja die höchste Aufgabe, in der alle sittlichen Gemeinschaften, Familie, Staat, Kirche vereint zu wirken haben, ist eben die Erziehung der Jugend als der purissima ecclesiae pars (4, 543). Ueber den Zweck der Erziehung spricht sich Melanchthon 12, 165 aus: A teneris necesse est adolescentulorum ingenia doctrina religionis et bonis artibus pie liberaliterque excolere et mores ad bene et innocenter vivendum legibus sapienter fingere. Das Bildungsideal der Reformation, „die Synthese des religiösen, ethischen und intellektuellen Faktors", die Erziehung des Menschen zum Christenmenschen, die Tüchtigmachung für die christlich-sittliche Gemeinschaft*) ist bei Melanchthon voll und ganz

*) S. Wagenmann, „Reformation" in Schmids Encyklopädie des Erziehungswesens VI, 873. 877. 897 f..

und bei ihm vor allem in concreter Ausführung zu finden. Wenn sein Bildungsideal als christlicher Humanismus bezeichnet wurde *), so muß dieser Ausdruck durch den andern „humanes Christenthum" integrirt werden. Das christlich-sittliche Element ist nie Nebensache in der Erziehung, sondern Hauptsache, zu der sich die intellektuelle Bildung stets als Mittel verhält. Der höchste Zweck des vielgegliederten Menschenlebens, so auch der Schule, ist ja kein anderer, als daß ein Geschlecht von dem andern in der Heilswahrheit unterrichtet werde, welche den Zugang zu der ewigen Freude und zur Gemeinschaft mit Gott eröffnet (11, 278. 607 14, 925). Wie die Eltern ihren Kindern nicht bloß Gut und Leben, sondern vor allem die wahre Erkenntniß Christi, gute Sitten und Tüchtigkeit für Staat und Kirche geben sollen (12, 131), so ist eben dies, und nicht ein bloßer formeller Classicismus, oder gar bloße Wohlredenheit Aufgabe der Schule. Sie richtet die Kinder Gott dem Herrn zu, daß sie Gott andern zu Nutz brauchen könne (Art. visit., C. R. 26, 90). Diesem Zweck dient der ganze Kreis des Wissens. Wie die reale Welt, die irdische wie die siderische, einen wohlgeordneten Kosmos darstellt, so gibt es auch eine societas, ja einen chorus et concentus artium (11, 210. 212. 606). Melanchthon hatte, wie Camerarius berichtet, den Gedanken einer Encyklopädie der Wissenschaften**); aber da er nicht Theoretiker war in der Wissenschaft, sondern Lehrer, so sah er die Wissenschaften stets von der praktischen Seite an***), das Ganze der Wissenschaft stellte sich ihm dar im ordo discendi (11, 209), und das Ziel dieser Studien ist eben das Leben in Staat und Kirche (11, 212). Selbst in den Sprachen ist es ihm nicht bloß um den Stil und die Eloquenz, sondern um die Erfassung des antiken Lebens zu thun, um die Erkenntniß der Staatsform, der Geschichte und der sittlichen Anschauungen des Alterthums (11, 369; 12, 25). So rühmt er den Homer wegen der Fülle von Gedanken über alle menschlichen Lebensverhältnisse (11, 397);

*) Planck, Praeceptor Germaniae, p. 141.

**) Camerar. Vit. Mel., p. 73; Schlottmann, De Philippo Mel. (1860).

***) Kahnis, Rede zum Gedächtniß Melanchthons (1860).

die Tragiker, weil sie in den mannigfach wechselnden Geschicken der Könige und der Städte die Lehre gewaltig erschütternd vor Augen stellen: Discite justitiam moniti et non spernere divos (11, 568). Melanchthon ist nicht frei von der moralisirenden Auffassung des Alterthums, welche dem Reformationszeitalter überhaupt eignet, er ist manchmal geneigt, seinen lebensvollen Inhalt in ethische Allegorien aufzulösen (vgl. 9, 677), aber er hält sich doch ebenso fern von dem rein ekklesiastischen Standpunkt, der die Sprachen bloß zum Uebersetzen der Bibel gelten lassen will *), als von dem einseitig ästhetisirenden Urtheil eines Politian, der die Psalmen nicht goutirte, wenigstens niedriger als den Pindar stellte um ihres rauhen Stiles willen (1, 158; 8, 147). Er kennt sehr genau die Kluft, die ihn von den italienischen Humanisten trennte — es ist ihm ein Ernst mit der Erkenntniß: Bonorum scriptorum cognitione non os tantum et linguam, sed pectus etiam formari **).

An die Sprachen schließt sich in der Encyklopädie Melanchthons die Philosophie. Wenn hier die Dialektik wie die Rhetorik theils nur propädeutische Bedeutung, theils die eines formalen ὄργανον haben soll (3, 908; 6, 654), so sieht er den Unterschied der vera philosophia von der adulterina (2, 542) darin, daß sie nicht wie die Sophistik den Streit und eitlen Ruhm, sondern den Frieden und die Wahrheit sucht (2, 815; 3, 908; 12, 703; 11, 23; 6, 655). Materiale Wahrheit gibt die Philosophie in ihren beiden andern Theilen, Ethik und Physik. Wie weit dies bei der Ethik und ihrer Beispielsammlung, der Geschichte (3, 1114), der Fall ist, davon ist oben geredet; hier soll namentlich darauf hingewiesen

*) Daß er diesen Gesichtspunkt auch geltend macht (vgl. 11, 855. 231), versteht sich; aber er vertieft ihn dahin, daß durch den Dienst der Sprache, welcher im Pfingstwunder vorgebildet war, wie der Zugang zu allen Völkern eröffnet, so das ganze Alterthum zum lebendigen Eigenthum der Kirche gemacht werde (3, 1119 f.).

**) S. „Melanchthon" in Schmids Encyklopädie IV, 662. Darin haben die Humanitätsstudien (humanae literae 1, 576) ihren Werth, quod nihil efficacius est ad mutanda ingenia moresque hominum literis (1, 53).

werden, daß der Vorwurf eines bloß verbalen Realismus angesichts der Studien Melanchthons zur Physik entschieden ungerecht ist. Er spricht es entschieden aus: Ingens est ornamentum ecclesiae, quae complectitur non tantum verborum cognitionem sed etiam rerum varietatem (11, 559). Er tadelt es an der Physik des Aristoteles, daß sie so vielfach nur eine umbra, nicht die res ipsa gebe (1, 75. 301); er findet, daß der Zuhörer nach der Lektüre des Plinius thörichter sein werde als zuvor, wenn ihm der Lehrer nur die Nomenklatur der Pflanzen, nicht die Anschauung derselben geben könne (1, 397; 7, 475). So preist er auch späterhin gegenüber dem bloßen Bücherwissen den Werth der Naturkunde. Die Kenntniß der Welt führt in der Anschauung des überall herrschenden Zweckes und Maßes — welches den Beschauer selbst maßvoll macht (11, 497) — zur Erkenntniß des weisen und gütigen Weltbaumeisters; darum hat schon Adam dem Abel unter dem Schatten der Bäume den Lauf der Sonne und der Sterne, die Veränderungen der Körper gezeigt (Praef. in init. physic. 7, 472 sqq. 5). Die Naturkunde ist aber nicht bloß für das ungebildete Volk, sondern auch für den Gelehrten, besonders für den Theologen, der ohne sie vieles in der Bibel und vor allem Gottes Güte nicht versteht (10, 906; 11, 114. 827. 559) und für die Hausmütter, da auch ihnen wohl ansteht, von der Natur, besonders des menschlichen Körpers etwas zu wissen (11, 557 sq.).

Bekannt ist, mit welchem Eifer Melanchthon alle zugänglichen Zweige der Naturkunde, von der Astronomie, Geometrie und Arithmetik, den Flügeln des menschlichen Geistes, bis zur Anatomie und Botanik studirte*); aber nicht bloß in Büchern, sondern auf der Sternwarte (11, 839) und dem anatomischen Theater (24, 869). Diesen Weg der Erfahrung empfiehlt er warm für die naturkundlichen Studien. 11, 205: Assentior multum pollere experientiam, ex hac enim ars paullatim nata est. Von Anfang an ist diese Wissenschaft den Weg der Beobachtung gegangen (7, 474). So hat Hippokrates die Erkenntniß der Dinge und ihrer Ursachen eingeschärft (11, 503).

*) S. Schlottmann, S. 31.

So gilt es allezeit aspicere res vulgares, quae in manibus sunt, lustrare singula (11, 495 sq.).

Wenn nun Melanchthon die aristotelische Physik und Psychologie wieder herausgab, so spricht er es deutlich aus: Haec aristotelica sunt integrae physicae semina. Et quanquam forma communis artium sequenda est, tamen haec initia exemplis illustrari prodest (7, 475). Und es ist ja bekannt, daß er z. B. für eine realere Grundlage der Psychologie die Resultate der neueren Anatomie in sein Lehrbuch aufgenommen hat.

Vollenden wir den Aufriß der melanchthonischen Enchklopädie! Ueber den inferiores disciplinae erheben sich die Fakultäts-Wissenschaften: Jurisprudenz, Medicin und Theologie. Jede hat ihre selbstständige Berechtigung, namentlich die Juristen gegenüber den Theologen. Aber auch der Satz des Hippokrates ist wahr: Medicum, qui sit philosophus, plane divinum esse (11, 504). Denn die Welt der Wissenschaft, welche der menschliche Geist erbaut hat, gleicht dem ersten Erzeugniß des Geistes, der Sprache, in welcher es wohl Selbstlauter und Mitlauter gibt, die aber alle gleich nothwendig sind. Doch zeigt Melanchthon, daß er mehr war als ein „christlicher Humanist", gerade dadurch, daß er allen Studien eine Beziehung auf die Theologie gab *). Theologia sine eruditione Ilias malorum (11, 280). Aber ebenso gilt: Doctrina religionis, quae longe supra alias artes collocata, gubernat omnia vitae consilia, negocia et studia (11, 210). Wenn man Melanchthon wegen dieser neben aller wissenschaftlichen Weite des Blicks doch bestimmt theologischen Richtung mit den cappadozischen Kirchenlehrern verglichen hat **), so wird das für einen Theologen ein Lob, kein Tadel sein ***).

Dieser societas scientiarum entsprechen die collegia doctorum, die congressus scholarum (4, 933). Die christliche Schule ist ein Tempel Gottes, dessen Wände die Engel bewahren

*) Schmidt, Melanchthon, S. 696 ff.

**) Planck, S. 99.

***) Melanchthon beruft sich selbst in dieser Hinsicht auf Gregor von Nyssa (3, 909) und Basilius (24, 354 ff.).

(8, 484; 2, 664), ein Abbild jener himmlischen Akademie, in der wir einst mit den Engeln zusammen sein werden (7, 473; 11, 438. 647). Dies gilt von der niedersten wie von der höchsten Schule (11, 210). Die Volksschule lag Melanchthon am fernsten, wenngleich der Unterricht der Visitatoren und ebenso die Apologie die Kinderlehre*) bespricht, aus welcher wenigstens die Landschulen hervorgegangen sind, und ebenso die Wittenberger Kirchenordnung von 1533, wie die sächsischen Generalartikel von 1557 die Jungfrauenschulen; hieran reiht sich die Lateinschule und das Gymnasium [Lehrplan 26, 90] und als der höchste Sitz der Wissenschaften, die Universitäten welche die possessio literarum von den Klöstern übernommen haben, und darum auch die Haupterben ihres Vermögens sein sollen 3, 1135. [Gutachten für die Einrichtung der Universität Leipzig.] Mit Begeisterung preist Melanchthon das akademische Leben, bei dem es nur um die Erforschung der einfachen Wahrheit — im Gegensatz zu der improprie dicta in den Kirchen und den Sophismen des Hofes — zu thun ist, wo bei der größten Mannigfaltigkeit der Geister und der wissenschaftlichen Mittel der emsigste vielgetheilte Fleiß wie in einem Bienenkorb (11, 615), die fruchtbarste Anregung, der gesegnetste Austausch der Gedanken, die selbstloseste Freundschaft (4, 818; 7, 435; 6, 105) stattfindet, also daß extra universitatem non est vita (11, 298). [Den Werth der wissenschaftlichen Atmosphäre einer Universität hat Melanchthon besonders lebhaft in dem Exil nach der Mühlberger Schlacht empfunden (6, 395).]

Aber er war groß genug, auch die Universität nicht als Selbstzweck, sondern als Glied im ethischen Organismus anzusehen. Einmal spricht er mit Klarheit den Begriff der sittlichen Gemeinschaft aller Gelehrten aus, was Schleiermacher (Philos. Sittenlehre, S. 295 ff.) die Akademie nennt (C. R. 4, 933): Unum collegium omnes omnium doctorum coetus ubicunque terrarum esse debere, vacuum ambitione, uni deditum studio

*) S. auch 4, 542: Es sollen wöchentlich 2—3 Stunden dem Aufsagen des Katechismus durch die Knaben und Mädchen vom Pastor oder Diaconus gewidmet werden.

retinendae doctrinae utilium artium. Und dann hält er stets fest daran, daß die Wissenschaften einen praktischen Zweck, eine Bestimmung für die sittliche Gemeinschaft haben. 11, 257. 279: Artium dignitas et vis non alibi magis conspici potest, quam si videamus, quantum opus sit illis in Ecclesia.

Es ist ebenso der Staat wie die Kirche, dem die Schule zugehört. Geschickter Leute bedarf man nicht allein zu der Kirchen, sondern auch zu dem weltlichen Regiment, das Gott *auch* will haben (Art. vis. 26, 90). Auch die Wittenberger Reformation erkennt es an, necessarias esse scholas litterarum ad conservationem et propagationem Evangelii et ad totam gubernationem (5, 640)*). So macht es Melanchthon den Ständen des Reichs eindringlich zur Pflicht, für die Einrichtung und Erhaltung der Schulen zu sorgen (3, 803; Suppl. 143 sqq.), wodurch sie den am Kirchengut, besonders den Klöstern begangenen Raub sühnen könnten (3, 1135), und rechnet es Städten wie Nürnberg hoch an, daß sie pflegen, was Fürsten und Stände gleichmäßig verachten (11, 106 sqq.). Aber wie die Theologie das τέλος aller Wissenschaft, so hat diese die unlöslichste Verbindung eben mit der *Kirche*. 11, 606: De necessaria conjunctione scholarum cum ministerio evangelii mit einem geistvollen Ueberblick der Verdienste des Christenthums um die Wissenschaft. Wie die Wittenberger Reformation periti et eruditi Episcopi in erster Linie zur Schulaufsicht berufen möchte (5, 640) so findet die Wissenschaft bei allem Wechsel der Staatenbildung ihre sicherste Stütze an der Kirche. Da der Kurstaat Sachsen zusammenbrach, da erschien es dem Melanchthon religiöse Pflicht, die Wissenschaften und ihre Pflegestätte nicht zu verlassen. Non bella, non dissipationes gentium moveant nos, ut studia litte-

*) Auch 11, 108 wird Sorge für die Schulen für Pflicht des *Staates* erklärt, in dessen Auftrag sich die Kirchendiener der Schüler angenommen haben. Decuit omnes reges ac principes rerum publ. periclitantibus disciplinis opem afferre. Episcopos sacris et studiis literarum nostri Imperatores praeesse voluerunt. Aber freilich ist Voraussetzung für *Melanchthon* die *theokratische* Anschauung, „daß ein jede Oberkeit ist schuldig, in ihren Gebieten unrechte Gottesdienst abzuthun und rechte anzurichten, die Pfarren und Schulen zu bestellen“ (Suppl. 142).

rarium abjiciamus; ne obruatur doctrina Ecclesiae propria et necessaria (11, 813. 816). Freilich ist diese an einen Beda und Isidor erinnernde Situation der Wissenschaft doch eigentlich nicht die normale. Der conservative Melanchthon weiß sich wenigstens wohl zu befreunden mit dem durch die Reformation geschaffenen Zustand, daß Kirche und Schule Sphären innerhalb des Staates sind. Nondum est absoluta civitas nisi aliud majus bonum accedat, videlicet Ecclesia bene constituta et schola ubi juventuti cum ceteris bonis artibus doctrina religionis diligenter traditur (3, 464).

In seinen Ansichten über Werth und Zweck der bürgerlichen Gesellschaft, namentlich des Erwerbslebens theilt Melanchthon die Ansicht aller Reformatoren, daß dieses Gebiet dem religiösen nicht fremd oder feindselig gegenüber stehe, wie dies die Ansicht der Mönchsmoral war. In dieser sieht er eine sittlich werthlose Lebensrichtung, ähnlich der der Derwische (Apol. 282, 27). Die Mönche führen mit der ganzen Natur Krieg wie die himmelstürmerischen Giganten (12, 684) und keineswegs eine höhere Vollkommenheit (Apol. 285). Es ist der nüchterne, aber sittlich ernste und fruchtbare Grundsatz des Protestantismus: Opera vitae oeconomicae et politicae sunt bona opera et in piis sunt veri cultus Dei, sunt enim opera a Deo praecepta*); vgl. 21, 1006.

Ebenso positiv ist sein Verhältniß zur Welt der äußeren Güter. Zu den erlaubten Objekten des Willens, die als res conditae a Deo, bonae, nicht verwerflich sind, sondern nur in der rechten Stufenfolge erstrebt werden sollen, rechnet Melanchthon: Vita, cibus, potus, conjux, politica societas, bona utilia, jucundum, ut voluptates quas aut sensus aut ratio expetit (De anima 13, 157). Das Erwerben ist eine Tugend (11, 638); daß die Menschen Eigenthum haben und daß die Güter des Lebens verschieden vertheilt sind, ist eine Einrichtung Gottes, eine Schranke für die Selbstsucht (14, 618. 675). Die Polemik gegen den

*) Wiskemann, Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten (Leipzig 1861), S. 68.

anabaptistischen Communismus ist ein ganz stehendes Thema bei Melanchthon, das in allen Variationen, theologischen und philosophischen, wiederkehrt. Es ist ein grob buchstäbliches Mißverstehen, ein willkürliches Generalisiren, wenn der Communismus auf Bibelstellen wie Matth. 5, 40 und Act. 4, 34 sich beruft (14, 217); derselbe ist vielmehr eine Versündigung gegen das 7. Gebot (16, 433), eine ἐθελοθρησκεία (16, 549 sqq.). Als erlaubte Erwerbsarten zählt Melanchthon auf: Das Erbe, das Gewerbe, den Handel (16, 557), ähnlich in Pol. Arist. 1, 3 Ackerbau, Viehzucht, Jagd und Handel, soweit er auf eigenem Erzeugniß und Bedürfniß beruht, während er den über das unmittelbare Bedürfniß hinaus, auf Gewinn gehenden Handel als eine calliditas odiosa ansieht (16, 428). Damit sind wir auf das Gebiet gekommen, in der die national-ökonomischen Ansichten der meisten Reformatoren die Schranken ihrer Zeit tragen, in welcher sich Deutschland erst allmählig über den reinen Agricultur-staat erhob.

Melanchthon hält sich hier, wie Wiskemann gezeigt hat in der Mitte zwischen Luther, der eigentlich jeden Handel verwirft, und Calvin, welcher schon vollständig die Principien der modernen Handelspolitik entwickelt. Diese Mittelstellung bemerken wir besonders auch in der Theorie des Geldes, des Zinses. Das Zinsnehmen ist auch dem Melanchthon nach seinen meisten Auslassungen hierüber wie für Luther ungerecht, identisch mit Wucher, es ist gegen die Natur, denn das Geld ist keine res fructificans, nicht produktiv, das Zinsgeschäft ist ein Aussaugen des Volkes, eine Begünstigung fürstlicher Verschwendungssucht (8, 645) und mit den Lehren der Schrift unverträglich (16, 129. 249) *).

Aber die Gesetze lassen das Zinsnehmen doch zu als ein kleineres Uebel, und es kommt den Predigern nicht zu, sich in diesen Beziehungen ein Urtheil über die gesetzlichen Bestimmungen zu erlauben, wodurch die größte Verwirrung angerichtet würde (21, 1094; 16, 429 sq.). Von der Obrigkeit gestraft werden soll nur der grobe Wucher, welcher über 15% Zins nimmt.

*) Namentlich die erste Ausgabe der Loci macht geltend, „wenn den Israeliten gestattet gewesen, von Fremden Zins zu nehmen, so sei dies doch jetzt aufgehoben, da wir in Christo alle Verwandte seien".

Man sieht: die theologischen Bedenken gegen das Zinsnehmen müssen auch hier den Forderungen der Praxis weichen. So spricht er sich viel freier als Luther über alle Formen des Zinsaufs aus, jener eigenthümlichen Umgehung des alttestamentlichen Buchstabens durch die Praxis des Mittelalters (16, 130. 134. 182). Er billigt den Gesellschaftsvertrag, wobei einer das Capital hergibt, der andere das Unternehmen leitet und einen Theil des Gewinnes hergibt (16, 141. 580sq.). Ja wir haben aus dem Jahr 1555 ein von Melanchthon, Major und Eber unterzeichnetes Gutachten, welches einen bedeutsamen Fortschritt in der Billigung der modernen Geldwirthschaft enthält (8, 645). Hier wird unterschieden die mutuatio officiosa, bei welcher ein Freund, Nachbar dem andern auf kurze Zeit eine Summe Geld leiht, für welchen Freundesdienst er natürlich keinen Gewinn beansprucht; und die mutuatio damnosa, bei welcher Jemand große Summen auf längere Zeit darleiht, und da er ohne Schaden sein Geld nicht entbehren kann, eine Entschädigung, genannt Interesse, erhält. Dies ist erlaubt, so werden aus den Kirchen- und Waisengütern Darlehen gemacht, Bürger leihen ihr Geld den Fürsten und Kaufleuten, alles ehrbarer Weise, nur sollen die Interessen nicht 5% übersteigen.

Als ein Mittel, jedem Stand die ihm gebührende Stellung, die aequalitas geometrica — die richtige Proportion des Einkommens zur Person, im Gegensatz zur aequalitas arithmetica, welche die Communisten wollen (16, 552. 223) —, zu erhalten, betrachtet Melanchthon bei Beamten, Geistlichen und Lehrern Grundbesitz der Stelle (16, 588) oder Besoldung (3, 1134). Melanchthon hat sich bei passender Gelegenheit sehr warm für anständige Dotation der Geistlichen und Lehrer verwendet, da ein jeder Arbeiter seines Lohnes werth sei (16, 588). Ebenso schärft er die Pflicht der Wohlthätigkeit, des Almosens ein (14, 617; 16, 359)*) und spricht eindringlich dafür, die Stiftungen früherer Zeit, das Armengut, zu erhalten.

*) Melanchthon führt als eine Hausregel, die er von seiner Mutter gehalten, an: „Ein Ackermann muß die Früchte, die ihm wachsen, in drei Theile theilen; den ersten muß er haben, den Acker wiederum anzubauen,

Auch die Welt des Schönen tritt bei Melanchthon in enge, faſt nur zu enge Beziehung zur Ethik. Der Werth der Künſte liegt ihm vorwiegend in ihrem Nutzen. S. 11, 50. 56 über die Dichter: Quos qui voluptatis tantum causa perinde atque in conviviis citharistrias accersunt, nae illi summorum hominum aestimationem graviter laedunt. Nam et prodesse illi voluere et bonas mentes optima potissimum delectant. Dieſer Nutzen iſt einmal ein wiſſenſchaftlicher; ſo iſt es der Grundgedanke jener noch aus der Tübinger Zeit ſtammenden Rede de artibus liberalibus, daß die ſieben freien Künſte administrae philosophiae ſind (11, 2); ſodann ein praktiſcher — je länger je mehr hebt Melanchthon in ſeinen Lobreden auf die Eloquenz, auf die claſſiſchen Sprachen das als ihren Hauptwerth hervor, daß man durch ihren Beſitz ein gewandter Prediger, ein brauchbarer Beamter werde (ſ. 11, 50 sq. 364; 12, 214).

Vor allem aber beſteht der Werth der Kunſt in ihrer Wirkſamkeit für die ſittliche Bildung des Gemüths. Es iſt ein bei Melanchthon oft wiederkehrender Gedanke: Bonorum scriptorum cognitione non os tantum ac linguam, sed pectus etiam formari (11, 57), studia abire in mores (11, 404), mores reddere mitiores (13, 460). Daher artes honestae (11, 416), studia humanitatis (11, 398). Jenes heitere, oft frivole Spiel mit der ſchönen Form, über der des Lebens ſittlicher Ernſt und Gehalt vergeſſen wird, wie es den italieniſchen Humanismus kennzeichnet, lag dem Melanchthon fern. Es gilt von ihm, was Lübke über den deutſchen Humanismus im Allgemeinen ſagt (Geſchichte der deutſchen Renaiſſance, S. 13): „Die ernſten Kämpfe, aus denen die Geiſterthat der Reformation geboren ward, ließen der Phantaſie kaum Zeit für das harmloſe Spiel mit ſchönen Formen. In einer Epoche, wo Alles Partei nehmen mußte in den erſchütternden Kämpfen, aus welchen eine neue Zeit hervorgehen ſollte, fand die Kunſt als ſolche kaum eine Stätte.“ Aber wenn im Drang des Lebens und ſeiner Kämpfe das Aeſthetiſche mehr zurück- oder in der Gefolgſchaft des Ethiſchen auftritt, dennoch

---

den andern muß er der Obrigkeit und armen Leuten geben, der dritte Theil kommt allererſt ihm zu Nutz“ (20, 549).

bleibt dem Melanchthon der Ruhm, daß er unter den Männern der Reformation neben Luther am meisten Sinn für das Schöne gehabt und seinem Werth und Wesen oft überraschenden Ausdruck gibt. So ist es doch eine treffende Beschreibung des ästhetischen Genusses im Unterschied vom sinnlichen Vergnügen und von moralischer Wirkung, wenn es 11, 373 heißt: Delectat et ipsa orationis harmonia ceu Musica quaedam, nulla est enim cantilena dulcior, quam oratio de rebus bonis concinna et bene composita. Postremo ut canenti, sic scribenti haec ipsa exercitatio voluptati est (s. 13, 460). Das ist die zauberhafte Macht des Schönen, daß es dem Geiste in Sehnsucht und Erinnerung immer gegenwärtig bleibt, daß man zu einem schönen Gemälde immer wieder zurückkehren, immer neue Schönheiten daran entdecken kann und nie daran sich satt sieht (2, 635).

In der Bestimmung dessen, was für schön anzusehen, weicht der classisch gebildete Geist Melanchthons von dem phantastischen wie von dem derb realistischen Geschmack der Zeit merklich ab. Das Schöne liegt ihm nicht im Reiz oder Prunk, sondern vor allem in der einfachen Naturwahrheit, wofür er keinen Geringeren als Albrecht Dürer zum Gewährsmann hat. Memini Albertum Durerum dicere, se juvenem floridas et maxime varias picturas amasse, seque admiratorem suorum operum valde laetatum esse contemplantem hanc varietatem in sua aliqua pictura. Postea se senem coepisse intueri naturam et illius nativam faciem imitari conatum esse eamque simplicitatem tunc intellexisse summum artis decus esse (6, 322; 5, 522). Hiemit stimmt überein das Urtheil über das, was den wahren Redner mache: Non adsciticius et supervacaneus fucus, ipsa orationis puritas nativaque facies elegantia est (11, 53). Das Schöne in der Natur und demgemäß in der Kunst ist aber nicht der Stoff, sondern die gegliederte Form. Ibid.: An vero recte corpus imitabitur pictor, si nulla ratione penicillum regat, si temere feratur manus, nec ducantur arte lineae? Darauf besonders heißt er bei den classischen Meisterwerken der Dichtkunst und Beredtsamkeit achten, auf die innere Oekonomie des Ganzen, auf das Ebenmaß der Theile, die von einem leitenden Grundgedanken aus gestaltet sind. 11, 56: Proprietatem

ac lucem in explicando, carminis oeconomiam, cum varia consilia, varios casus miro ordine recenset, cum aptas occasiones novis eventibus accommodat; cf. 11, 9; 13, 501; 11, 53. Dieſe künſtleriſche Compoſition (11, 498; 13, 502) iſt nun aber mehr als bloße Nachahmung der Natur, denn das einzelne Schöne in der Natur vereinigt und vergeiſtigt ſich im Künſtler zum Ideal. 16, 629: Zeuxis cum Helenam pingeret, inclusam habebat in animo pulcherrimam quandam mulieris speciem, seu ἰδέαν, collectam ex optimis exemplis.

Hiernach iſt die künſtleriſche Thätigkeit ein Schaffen, beruhend auf urſprünglicher, göttlicher Begabung und Begeiſterung. 10, 668: Impetus poeticos esse dona Dei; 3, 490: Neque Solon sine aliquo coelesti adflatu leges condidit, aut Homerus illud immortale carmen sine motu divino fudit. Aber damit die künſtleriſche Begabung zur Fertigkeit wird, muß Uebung dazu kommen; dies iſt das Sittliche an der Kunſt, wie denn jene künſtleriſche Fertigkeit und die Tugend unter den gemeinſamen Namen ἕξις befaßt werden (17, 655. 673; 11, 56). Wenn dieſe Uebung nach dem Rath Melanchthons hauptſächlich in der imitatio beſtehen ſoll (13, 492), ſo kennt er doch nicht bloß eine ſchülermäßige Nachahmung, z. B. des ciceronianiſchen Stils, ſondern auch jenes freie künſtleriſche Verhältniß, in dem ein Virgil ad imaginem Homeri se totum composuit (13, 479; 17, 669).

Noch einige Worte über das Verhältniß Melanchthons zu den einzelnen Gebieten des Schönen, was freilich in das Biographiſche hinübergreift! Für Naturſchönheit, beſonders landſchaftlicher Art, hatten die Männer der Reformationszeit bekanntlich weniger Sinn oder doch weniger Worte als wir Modernen. So äußert ſich Melanchthon von Bonn aus — anläßlich der Cölner Reformation nicht eben erbaulich über die Rheingegend — 5, 142: Prorsus hic nauticam vitam vivimus, nam hospitium est in ipsa Rheni ripa, unde perpetuus foetor sentinae nobis molestus est. In hospitio, ut in navi, mensa, lectus, focus, omnia sunt unus scalmus, vina cruda. Damit vergleiche ein freilich übelgelauntes Urtheil über Wittenberg. „Es iſt zu erbarmen, in dieſem elenden Neſt haben wir keinen rechten victum, iſt nichts Gutes zu bekommen, und wenn man ſchon etwas hat,

kocht mans nicht recht. Omnia sunt barbarica; vivimus in Dalmanutha, d. h. Bettelhaus." *) Aber selbst aus diesen Aeußerungen und noch mehr aus gegentheiligen, in welchen sich Anhänglichkeit an Tübingen und Wittenberg **) ausspricht, geht hervor: Melanchthon wußte, wo es ihm gefiel. Und seiner Naturssinn spricht aus originellen Gleichnissen, die er dem Leben der Natur entlehnt. Er lobt die Ameisen als ein Bild bürgerlichen Gemeinsinns (11, 150). Die Ehe ist ihm eine societas columbarum, die Kirche in ihren wechselnden Schicksalen gleicht dem zu- und abnehmenden Mond, der unter Dornen verborgenen Rose, dem verborgenen Nest der Grasmücke, dem Eisvogel, der auf Meeresklippen im Winter brütet, während Gott die Stürme schweigen heißt (10, 626).

Auf dem Gebiet der bildenden Künste kennt er den Unterschied der Plastik und Malerei (13, 497), das Eigenthümliche der Perspektive (13, 484) und zeigt namentlich über Malerei ein gutes Urtheil. 13, 504: Durerus pingebat omnia grandiora et frequentissimis lineis variata. Lucae picturae graciles sunt, quae etsi blandae sunt, tamen quantum distent a Dureri operibus, collatio ostendit. Matthias ***) quasi mediocritatem servabat. Die Bilder, von denen er sich als Knabe demüthig verbeugt hatte †), sind ihm auch später noch als ein werthvoller Schmuck der Kirchen erschienen. Von der Dichtkunst gibt er (19, 501) freilich eine recht moralisirende Definition: Philosophia numeris et fabulis concinna, qua honestarum artium doctrina et praecepta de moribus illustrata regnorum exemplis continentur. Und als ein Beispiel hiefür gelten ihm Ovids Metamorphosen, in quibus illustria proponuntur exempla benevolentiae et irae divinae, illustresque imagines totius vitae et conditionis humanae! ††) So schätzt er auch an Pindar

*) S. Galle, S. 37, Anm. 1.

**) 10, 590 ein Gedicht in picturam Vitebergae.

***) Matthias Grünewald, s. Lübke, Kunstgeschichte II, 314.

†) An Carlowitz 6, 883 über seine Anhänglichkeit an schöne Formen des Gottesdienstes.

††) Uebrigens ist die Definition des Erasmus auch nicht geistvoller. 19, 501: Placenta deliciis condita ex omni disciplinarum genere.

besonders die sententiae de moribus et de poenis sceleratorum cum lege divina congruentes (9, 675). So zog er den Terenz wegen seiner Anständigkeit und seines guten Lateins dem Aristophanes weit vor (1, 772). Aber doch steht ihm unter den Dichtern Homer am höchsten, als speculum totius vitae, als ein Meister der Charakterzeichnung, ebenso reich an Gedanken als an Handlung und treffenden Gleichnissen (11, 401 sqq.; 10, 591). Daneben weiß er auch die Psalmen in ihrem eigenthümlichen Werth zu schätzen*) und stellt den Grundsatz auf: Musas debere primum Deum canere (3, 394). Auch der volksthümlichen Dichtung seiner Zeit steht er nicht ferne; das Sprichwort, die Anekdote, die Fabel, der Schwank steht ihm in reicher Auswahl zu Gebote. (Eine ergötzliche Sammlung, Luthers Tischreden einigermaßen zu vergleichen, bietet C. R. 20, 519—606; weiteres die Postille C. R. 24. 25.)

Besonders hoch schätzt er Musik und Gesang. „Wer wäre so hart, daß ihn der Gesang der Nachtigall im Gebüsch, oder der Lerche, die sich mit Stimme und Flug zumal gen Himmel aufschwingt, nicht wunderbar erheitert?" (10, 96.) Als Humanist hatte Melanchthon es der Musik nachgerühmt, daß sie allein die Himmlischen zu uns herniederführe, während die andern Künste uns zum Himmel aufschauen heißen (11, 11); als Theolog sieht er darin ihren Hauptruhm, daß sie die Herzen einlädt zur Erkenntniß Christi (10, 96) und — im geistlichen Lied — mächtig mitwirkt zur Verbreitung des wahren Glaubens.

Aber sie ist ihm überhaupt ein edles Bildungsmittel — ut hac suavitate mores fiant mitiones et quasi ad concinnitatem flectantur —, nicht minder ein edles Vergnügen, dadurch die ermatteten Kräfte erquickt und neu belebt werden (7, 529; 3, 394). Er meint, wenn im Frühling die Schaaren der Jungfrauen singend durch die grünen Wiesen ziehen, da seien gewiß auch Engel als ihre Wächter dabei (10, 96). So dient ihm die Musik hauptsächlich auch zur Veredlung der Geselligkeit. Als Haupttugenden im geselligen Gespräch nennt er Aufrichtigkeit, Freundlichkeit, aber auch den Witz, ingenii celeritas, figurate

*) 8, 147 f. die Schlußabhandlung.

admonens aut refutans seu metaphoris seu ironia seu translatione causarum, seu ambigua oratione, seu παρανομασία seu historicis exemplis, seu gnomis. Er ſieht in dem Witz unbefangen eine Gottesgabe, wenn er ſich — als Tugend im ariſtoteliſchen Sinn von der Calumnie und der Poſſenreißerei gleich fern hält (8, 461 sq.). Selbſt das Kartenſpiel hat er vertheidigt; „denn wenn man eine Sache um des Mißbrauchs willen verdammen will, was will man mit dem Wein, mit dem Gold und allen übrigen Dingen, die der Erde angehören, machen?“ (C. R. 4, 1012.) Ehrbare, fröhliche Tiſchgeſellſchaften dienen dazu, die Freundſchaft zu erhalten und zu erneuern. Allerdings eifert Melanchthon gegen die geſelligen Laſter der Deutſchen, die Trunkſucht und Streitſucht. Beweglich klagt er darüber, daß der Rauſch den Leuten die Köpfe mit Weindunſt erfülle, daß Säue und Unfläter und Teufel daraus werden (24, 18); er haßt „dieſes cyklopiſche Leben, wo man es für das wichtigſte Geſchäft anſieht, Unmaſſen von Wein und Bier in ſich hineinzuſchlagen bei Tag und Nacht“ (25, 707). Er hielt es nicht unter ſeiner Würde, in einer akademiſchen Rede einmal de vestitu zu ſprechen, wo er ausgehend von dem Satz: vestitus animi character atque imago, ſeinen Studenten vorhielt, wie ſie in ihren aufgebauſchten, zerſchlitzten Gewändern und geſchnäbelten, dann wieder dreieckigen Schuhen den Landsknechten, und in dem bunten Allerlei von welſcher, ſpaniſcher, polniſcher Tracht dem Hanswurſt gleichen (11, 139). Aber aus alle dem ſpricht nicht puritaniſcher Rigorismus oder moraliſirende Pedanterie, ſondern jener natürliche Schönheitsſinn, der gewiß einen Grundzug ſeines Weſens bildete. Seinen lateiniſchen, griechiſchen, auch deutſchen Verſen wird wenig Werth beigelegt*), obgleich manches anmuthige Sinngedicht, manches treffende Epigramm, manche ſchöne Grabſchrift darunter iſt. Aber in ſeiner ganzen litterariſchen Thätigkeit als Humaniſt wie als Theolog kennzeichnet ihn dasſelbe Streben, welches der Kunſt ſeiner Zeit, der Renaiſſance eigenthümlich iſt, nämlich der Lebensfülle, dem Gemüthsreichthum und dem tiefbewegten religiöſen Bewußtſein des neuerwachten deutſchen Geiſtes in edler, klaſſiſcher

*) Schmidt, Leben Melanchthons, S. 675.

besonders die sententiae de moribus et — Form einen
cum lege divina congruentes (9, 67 Schreiben bekundet
wegen seiner Anständigkeit und se , Freundeskreis jenen
phanes weit vor (1, 772). „überall darauf bedacht
Dichtern Homer am höchste .ten wegzuschaffen, und ein
ein Meister der Charak .) abgerundet, ein in seinen
als an Handlung ur .nze darstelle" *).
10, 591). Danebe
thümlichen Wert

III.

Musas debere
thümlichen
wort, di
Austr
re

Conservatismus Melanchthons tritt namentlich auch in Aeußerungen über die Verfassung des Staates im Allgemeinen und der Deutschlands insbesondere hervor. Es ist ganz allgemein sein Urtheil in socialen und politischen Dingen, was er 1527 gegen die neumodischen Trachten sagt: Nullum venenum nocentius reipublicae existimemus, quam receptorum morum mutationem, quae in vulgo licentiam, audaciam, contemptum imperii parit. Constat olim in rebus publicis clarissimos cives acerrime vetera instituta defendisse. (11, 141.) Und zwar zu allen Zeiten seiner öffentlichen Thätigkeit. Es ist eine willkürliche Geschichtsmacherei, wenn Hagen**) behauptet, daß Melanchthon als Humanist ursprünglich die Ideen der politischen Freiheit aufgenommen, zur Zeit des Bauernkrieges reaktionären Tendenzen, der Lehre vom absoluten Gehorsam gehuldigt habe, später aber aus Entrüstung über die Fehler der deutschen Fürsten Republikaner geworden sei. Von Anfang an hält Melanchthon an der göttlichen Einsetzung der Obrigkeit fest (s. o. u. Loci von 1521; 21, 223), von Anfang und zu allen Zeiten betrachtet er, unbeschadet dieses Charakters der Obrigkeit als einer göttlichen Institution, die concrete Gestalt der Staatsgewalt als ein Werk der historischen, menschlichen Entwickelung, deren Resultat verschieden sein kann. Eine specifisch christliche Verfassung gibt es für ihn nicht, weder der Absolutismus noch die Demokratie der

*) S. Georgii in Baur's Theologischen Jahrbüchern 1843, S. 407.

**) Melanchthon als Politiker, in Prutz, Litterarhistorisches Taschenbuch 1845, S. 162.

von 1525 ist ihm eine solche (9, 441). Hier hat die Freiheit Raum, und das geschichtlich Gewordene ist das Alte (9, 861): [bei Karl dem Großen] „durch lange Zeit die Land den Franken in die Hand gegeben und durch ordentliche Krieg und ehrliche Sieg, darzu hat verändert die Königreich. Und ist also der Gottes Werk". 11, 638: Divini juris est magistratus, humani juris est species, ut sint reges duo, alibi unus praetor. So führt Melanchthon in seinem Commentar zu Aristoteles' Politik als Entstehungsgrund der Staatsgewalt die Wahl durch das Volk, aber ebenso rechtmäßige Kriege, legitime Erbfolge an (16, 438). Wenn er weiter gar oft Klage führt über die Fürsten seiner Zeit, so hat er das auch in dem — an seinen Landesherrn, den Kurfürsten von der Pfalz gerichteten Gutachten über die zwölf Artikel der Bauerschaft gethan. 20, 659: „Dieweil sie — die Fürsten — vielfältig gesündigt, wer weiß, was Gott über sie mocht verhängen, wo sie sich nicht demüthigten, denn Gott hats doch also gelten, daß er alle Herrschaft von Anfang, wenn der Muthwill zu groß geworden ist, zu Boden gestoßen hat." Aber er hat so zu allen Zeiten unterschieden zwischen dem Amt, das von Gott und der Person, die wider Gott sein kann 21, 987. Functio ipsa est mandatum Dei coli debet, etiamsi quid in privatis moribus vitii est (21, 549).

Demgemäß verwirft Melanchthon entschieden den Tyrannenmord, da der Unterthan nicht bloß durch einen auf Privatübereinkunft beruhenden Vertrag, sondern durch Gottes Gebot der Obrigkeit unterworfen sei (16, 440). Ebenso mißbilligt er den Aufruhr, „obschon Fürsten übel thuen, schinden und schaben dich", da das Evangelium gebiete, Unrecht zu leiden, und fordert Gehorsam gegen die Oberkeit: 20, 649 sqq.; 16, 449; 21, 223. 543. Es ist die faktisch bestehende Obrigkeit, der man Gehorsam schuldig ist: „Wenn der Kaiser oder ein anderer Herr, ob er gleich unrechte Sache hätte, einen andern Flecken überfällt, da ein jeder Vernünftige richten kann, daß Gegenwehr vergeblich ist, und die Leut recht, daß sie den Kaiser annehmen und thun seine Huldigung" (6, 619). Daher billigte Melanchthon, daß

man nach der Einnahme von Wittenberg im Kirchengebet den Namen Johann Friedrich's wegließ, und hernach — nachdem Moriz Erhaltung des Bekenntnisses und der Universität zugesagt hatte — seinen Namen dafür einsetzte (6, 574—619). Dagegen gesteht Melanchthon den Unterthanen das Recht der Flucht und des passiven Widerstandes zu (21, 224). Evangelium vetat obedire, si magistratus jubeant peccare, et tamen privatam vindictam prohibet. 6, 619: Wie eine Jungfrau nicht in Schande willigt, auch wenn sie gefangen ist. Vereinzelt erscheint sogar thätlicher Widerstand um des Glaubens willen erlaubt (Cons. lat. 1, 358), doch beschränkt Melanchthon dies Recht gewöhnlich auf die Fürsten. — Dagegen fordert Melanchthon Beschränkung der Fürsten durch Gesetze, und so auch Milderung der Lasten des gemeinen Mannes, aber auf gütlichem Wege (20, 657). In dem Gutachten betr. die Artikel der Bauerschaft wird es ein Frevel genannt, daß die Bauern nicht leibeigen wollen sein, denn die von Christo verheißene Freiheit ist eine geistliche Freiheit, die sich mit fleischlichen Augen nicht läßt sehen (20, 655). Ja es wäre von Nöthen, daß ein solch wild, ungezogen Volk als die Teutschen sind, noch weniger Freiheit hätte, denn es hat. In diesem Stück ist der Humanist freisinniger als der Theolog. Im Commentar zu Aristoteles' Politik wird anerkannt: Leges ubique favent libertati (16, 443). So soll es auch das Gesetz, das geschriebene Recht sein, welches die Gewalt der Fürsten beschränkt, und als Wächter derselben sind die ständischen Gewalten anzusehen, wie in Deutschland die Kurfürsten, in Frankreich certi principes curiae parlamenti. Valde commoda est haec principum et episcoporum temperatura, sunt enim appositi episcopi tanquam ephori ad moderandam vim regiae potestatis. (16, 440.) Auch sonst begegnen wir bei Melanchthon — freilich nicht der constitutionellen Doktrin, aber doch den Grundsätzen der ständischen Verfassung. Namentlich sollen die Steuern durch Vertrag geregelt werden *). Diese sind nothwendig, als nervi reipublicae, quibus et belli subsidia et pacis ornamenta continentur (14, 625) und sind Röm. 13 geboten (21, 552).

*) S. Wiskemann, S. 68.

Man begreift hieraus, daß Melanchthon mit Pietät an dem deutſchen Reiche hieng. Die Geſchichte der glorreichen Kaiſer deutſcher Nation betrachtet er mit warmem Intereſſe (24, 334). Zwar daß der Kaiſer der Herr der Welt ſei, dieſe Theorie der Juriſten weiſt Melanchthon zurück (16, 438), aber ebenſo die curialiſtiſche Lehre von der Unterordnung des Kaiſers unter den Papſt. Mehrere Gutachten von kaiſerlicher und päpſtlicher Gewalt (9, 703. 800. 853) zeigen, wie gut Melanchthon die ghibbeliniſche Tradition der deutſchen Kaiſergeſchichte, die gegen Rom ſelbſtſtändige Politik der alten Kurfürſten im 15. Jahrhundert inne hatte. Wenn Carl der Große Kaiſer des Occidents war, allda Frieden, Gericht und Recht angerichtet und der chriſtlichen Nation Schutz erhalten (9, 861), ſo iſt der von den Kurfürſten gewählte Kaiſer heute noch Herr von Deutſchland und Italien (S. 869), der oberſte König der Chriſtenheit, der die Kirche ſchützen, auch aufrühreriſche Päpſte, wie der Biſchöfe Unzucht ſtrafen ſoll (9, 882). Melanchthon fühlte es auch wohl, wie viel ein ſtarkes Kaiſerthum für die damaligen Verhältniſſe Deutſchlands werth geweſen wäre, ſchon zur Vertheidigung gegen die Türken (4, 753; 5, 334). Der Kaiſer iſt die ordentliche Obrigkeit, und Gott ſtürzt diejenigen, welche gegen die Obrigkeit etwas anfangen; er tadelt es, daß die Fürſten in gar Nichts dem Kaiſer zu Willen ſein wollen (4, 115), daß die Eintracht Deutſchlands aufgelöſt iſt (5, 82). Er widerräth dem Kurfürſten Moriz den Bund mit Frankreich, „nachdem man oft Erfahrung hat, daß er oft die teutſchen Fürſten erreget hat und hat ſie hernach verlaſſen, und daß er an den Türken ſich hänget“ (7, 903; 7, 985; 3, 384); ja da das ſächſiſche Haus, den Pelopiden gleich, ſich ſelbſt zerfleiſchte, ſo zöge Melanchthon ſelbſt eine Monarchie Carls V. ſolchen Zuſtänden vor (7, 1138). Aber freilich lag es in der abwehrenden Haltung des Kaiſerthums gegen die religiöſen Reformbeſtrebungen, daß daſſelbe im politiſchen Bewußtſein auch Melanchthons zurücktritt; mit um ſo größerer Pietät blickt er auf die Corporation, welche ſeit dem 14. Jahrhundert der eigentliche Repräſentant der deutſchen Einheit und Freiheit geworden war, auf die Kurfürſten. Sie ſind der höchſte Senat des menſchlichen Geſchlechts (9, 513), welcher namentlich gegen Roms Uebergriffe

das Reich mannhaft vertheidigt (9, 704) und — namentlich auch zur Zeit Friedrichs des Weisen — Frieden und Wohlstand gepflegt hat (11, 95). Auch für die übrigen politischen Faktoren des Reichs bemißt Melanchthon Gunst oder Ungunst nach dem Grundsatz einer gesetzlichen, namentlich den Künsten und Wissenschaften günstigen Freiheit. Da ist ihm niemand bedenklicher als die fränkischen Ritter, diese Centauren; keine Nation in ganz Germanien ist der Sache des Evangeliums so feind als sie (3, 66). Auch über Sickingen spricht er sich geringschätzig genug aus, wie die Bewegung Wullenwebers ihm nur insofern Interesse erweckt, als dadurch zu neuen Invektiven der Katholiken Anlaß geboten sei (2, 228).

Besonderen Vorzug gibt er den Reichsstädten, nur darf man nicht meinen, es habe dies seinen Grund in einer späteren Vorliebe Melanchthons für das demokratische Element*). Er nennt sie mit Vorliebe aristokratische Städte, weil er in ihrem aristokratischen Regiment die treuesten Förderer**), in seiner Herrschaft den sichersten Schutz „ruhiger Bildung" sah. In den Städten sind bessere Regierungen und eine sicherere Ruhe (5, 158), mehr Gerechtigkeitsliebe als in den Orten, welche nach dem Gutachten der Höfe regiert werden. Deßwegen muß die Wissenschaft und Religion wie einst Asträa in die republikanischen Städte fliehen (4, 807). Gott hat sie in den Zeiten der Verwüstung (im schmalkaldischen Krieg) bewahrt als bessere Asyle der Gelehrsamkeit und Wissenschaft (7, 1138; 4, 796. 807), wie der evangelischen Lehre (8, 334). Nebenbei lobt Melanchthon, daß die Städte eher Gott geben was Gottes ist, und dem Kaiser was des Kaisers ist (4, 116), was wir immerhin darauf beziehen können, daß in den Städten der deutsche Einheitsgedanke am meisten noch Sympathien hatte.

Wenn er sich übrigens über die Fürsten seiner Zeit oft unmuthig genug äußerte, so hat er doch einen unbefangenen Blick auch für das Verdienst edler Fürsten; so rühmt er die Pflege der Wissenschaft unter Eberhard im Bart von Würtemberg (11, 1021),

*) Hagen a. a. O., S. 181.

**) Lob des Patriciats 4, 641 der Aristokratie von Venedig 24, 226.

die Verdienste des brandenburgischen Hauses um die Cultur in den Marken (9, 512), ebenso die des sächsischen Kurhauses; nirgends stand es so gut um Schule und Kirche als in Sachsen (6, 263; 6, 317). So ist es auch bekannt, mit welcher Vorliebe Melanchthon die Geschichte, die Vorzüge der deutschen Nation und einzelner deutscher Stämme ins Licht stellt. Vgl. das Lob der alten Deutschen, nach Tacitus 3, 565; der Schwaben, die so tapfer mit den Römern gekämpft, die das Kaiserreich an sich gebracht, und in der Gründung des schwäbischen Bundes ganz Deutschland ein Beispiel gegeben, auch Männer wie Albert M., Reuchlin, Stöffler hervorgebracht haben (11, 374 ff.) *), der Franken (S. 383), der Sachsen (12, 34).

Durch Kenntniß der vaterländischen Geschichte wollte er vaterländischen Sinn, Achtung und Liebe gegen die vaterländischen Einrichtungen wecken. Er will durch patriotischen Geschichtsunterricht schon bei der Erziehung der Fürsten darauf Rücksicht genommen wissen, daß sie die Gemeinschaft mit den Welschen meiden, welche durch die Verbindung mit deutschen Fürsten nur den eigenen Vortheil, die Unterhaltung der Wirren in Deutschland suchen (8, 384).

In Summa, wenn Melanchthon auch kein Staatsmann war, so ist er doch ein guter Patriot, und auch auf politischem Gebiet weder einseitiger Theolog, noch einseitiger Schulmann, sondern ein Mann gewesen, der es an weitem, freien Blicke den Besten seiner Zeit gleich gethan hat.

*) Namentlich auch der schwäbischen Universität, die ihm selbst eine alma mater gewesen, hat Melanchthon auch später warme Anhänglichkeit bewahrt (3, 167) und ihre Wichtigkeit für den Fortschritt des Protestantismus in Süddeutschland wohl erkannt. 3, 170: Vides negligi studia litterarum in tota superiore Germaniae parte. Quare opus est anniti, ut Schola Tubingensis restituatur, et ego quadam non vana conjectura moveor, ut existimem Scholam Tubingensem, si nunc fuerit restituta, durabiliorem fore ceteris. In den 50er Jahren freilich, als in Tübingen das ubiquitistische Lutherthum zur Herrschaft kam, haben sich die Sympathien Melanchthons mehr Heidelberg zugewendet.

Schlußabhandlung.

gemeine Charakteriſtik Melanchthons als Theologen.

Melanchthon selbst faßt die Aufgabe des Theologen zusammen in dem bekannten Worte: Omnis bonus Theologus et fidelis interpres doctrinae coelestis necessario debet esse primum Grammaticus, deinde Dialecticus denique testis*). Es entspricht dies der Dreiheit des biblischen, confessionellen und dialektischen [philosophischen] Elements, welche nach Schleiermacher für die systematische Theologie wesentlich sind**), und bezeichnet denn auch die drei Hauptrichtungen, nach welcher Melanchthon als Theolog thätig war; denn die historische Theologie ist bei ihm nur in — allerdings bedeutsamen Anfängen vertreten.

A. Das exegetische Element der melanchthonischen Theologie.

I.

Stellung zur Schrift***).

1. Ein „kurzer Bericht, wie Philipp Melanchthon sein Leben hie auf Erden geendet" (Wittenberg 1560) erzählt, daß Melanch-

*) S. Strobel, Historisch-litterarische Nachricht von Philipp Melanchthons Verdiensten um die h. Schrift (1773), S. 3.

**) Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 27. 28.

***) Für diesen Abschnitt konnte ich Collektaneen des weilenden Diakonus Süskind in Ludwigsburg dankbar benutzen.

thon in Tübingen, da er in der Druckerei des Thomas Anshelm die Correktur und Umarbeitung der Chronik des Nauclerus besorgte, das Bedürfniß empfunden habe, für die Partien aus der biblischen Geschichte sich genauere Einsicht durch Vergleichung der Bibel selber zu verschaffen. „Es war aber zu derselbigen Zeit die Bibel schwerlich zu bekommen; jedoch bekam er eine in kleinem Format*), die las er emsig Tag und Nacht und gewann also große Lust zur Theologia."

Es war also das humanistische Streben, auf allen geistigen Gebieten auf die Quellen zurückzugehen, was ihn zur Bibel führte, wie er dies Bestreben in seiner Wittenberger Antrittsrede „De studiis corrigendis" aussprach (11, 22): Fontes ipsos artium ex optimis autoribus hauritis — ut passim a situ et squalore adserantur litterae, nativumque nitorem ubique recepturae sperentur.

Das Bedürfniß, auf die Quellen zurückzugehen, war denn gerade für die Theologie in Tübingen damals ein recht lebhaftes, da man Dr. Lempen die Transsubstantiation an der Tafel mit der Kreide demonstriren sah, und auch von der Kanzel so viel dürre Scholastik zu hören bekam, so daß, wie bekannt, der junge Magister öfters auch inter operationem sacrorum für sich in der Bibel las**). Wesentlichen Vorschub that ihm, wie so vielen, das griechische Neue Testament des Erasmus, welches 1516 erschien. Melanchthon erkennt es freudig an, daß es Erasmus gewesen, qui primus theologiam ad fontes revocavit (1, 63; 1, 112; 4, 949), wie er es als Verdienst Reuchlins, vielleicht aus persönlicher Unterweisung durch denselben im Hebräischen, rühmt: Et invitavit multos ad discendam linguam Hebraeam et ad cognoscendos fontes doctrinae Propheticae et eorum studia adjuvit (11, 1006).

---

*) Ein [lateinisches] Neues Testament hatte er schon in Pforzheim von seinem Vetter Reuchlin erhalten. Winshemii oratio hab. in funere Melanchthonis, Fol. 4.

**) Camerar. Vit. Melanchth. 15. Den Eindruck dieser Theologie gibt er in der Epistola Didymi Faventini 1, 306 u. A. so wieder: Qui nova docendi ratione reperta Evangelium obliterarunt, Christo e simplicium animis revulso Aristotelem inseruere.

Den Eindruck dieſes bibliſchen Quellenſtudiums ſchildert Melanchthon in der Wittenberger Antrittsrede (11, 23): Cum animos ad fontes contulerimus, Christum sapere incipiemus, mandatum ejus lucidum nobis fiet et nectare illo beato divinae sapientiae perfundemur. Es iſt zuerſt nicht ein theoretiſches, dogmatiſches, ſondern ein praktiſches und zwar vorwiegend ein ethiſches und äſthetiſches Intereſſe, das Melanchthon an die Schrift feſſelt. Den eigenthümlichen Zauber der heiligen Schrift ſchildert er in jener Rede begeiſtert mit den Worten des Hohenlieds, deutlicher in der Vorrede zu Luthers Pſalmen von 1519: Verum hanc suavitatem distillat in pios animos Psalmorum spiritus, et haec est illa coelestis harmonia, quam Spiritus Dei temperat. Nihil est quod vetustas gentilium epodas mihi suas jactet, longe sunt hujus citharae voces aliae, quae hominum animos ita coelo sociant, ut plane in divina transforment. (1, 73.) In der Einleitung zu den Vorleſungen über den Römerbrief von 1519 zeigt ſich ſchon der Einfluß Luthers in den Vorwürfen gegen die scholici doctores, qui e Theologia nobis non aliud fecere, quam illam Graeciae hircissantem anum, Philosophiam (11, 38), während die Antrittsrede nur einen relativen Unterſchied zwiſchen Schrift und Philoſophie anerkannt hatte. 11, 23: Est odor unguentorum domini super humanarum disciplinarum aromata. Aber auch aus dem Römerbrief iſt der erſte Eindruck der Paulina doctrina für unſern Reformator kein dogmatiſcher, ſondern ein praktiſcher, ethiſcher geweſen: Nullam sapiendi rationem accommodatiorem, nullum certius ad felicitatem compendium esse (11, 35). Die Lehre des Apoſtels iſt, wie der erſte Entwurf der Loci betont, tüchtig ad immutanda hominum pectora, ad instaurandos hominum affectus (21, 49). So ſind es, gewiß im Unterſchied von Luther bezeichnend genug, unter den bibliſchen Schriften vorwiegend ſolche praktiſch moraliſchen Inhalts, über die Melanchthon ſeine erſten exegetiſchen Vorleſungen in Wittenberg hielt, der Brief an den Titus 1, 50, der Jacobusbrief 1, 77 und die Proverbien 1, 44. Dann kommt Matthäus und der Römerbrief an die Reihe. Allerdings iſt es nicht dürre Moral, was Melanchthon in der Schrift findet. Es iſt der Vorzug des Evangeliums, wie es der Römerbrief verkündigt,

vor allen bloß menschlichen Schriften, daß es uns die Kraft zur Erfüllung des Guten gibt, indem es Christum dem Menschengeschlecht darreicht, durch dessen Geist die Gemüther entzündet werden, daß sie aus freiem Drang nach dem Himmlischen trachten (11, 35). Weiterhin tritt hier dann auch das Moment hervor, welches für Luther im Römerbrief von Anfang an die Hauptsache war: Quod ad confirmandas et consolandas conscientias attinet, nemo Paulo praeferendus.

2. Die Frage über die dogmatische Auktorität der Schrift kam, wie bekannt, durch die Leipziger Disputation in Fluß (1, 94). Was dort für Luther wie eine überraschende Consequenz seiner einmal eingenommenen oppositionellen Stellung sich darstellt, daß allgemeine Concilien auch irren können, und nichts zum Dogma erheben dürfen, was nicht in der Schrift gegründet sei, das hat den Reformator bekanntlich in den Jahren 1519 und 1520 zu immer gründlicherer Emancipation von allen Auktoritäten der mittelalterlichen Kirche und zu grundsätzlichem Recurs auf die Schrift geführt. Und denselben Weg sehen wir Melanchthon gehen. In seiner Vertheidigungsschrift gegen Eck zeigt er namentlich, wie dieses Zurückgehen auf die Schrift selbst durch die Widersprüche und Willkürlichkeiten der — von Eck namentlich zu Matth. 16, 18 angerufenen — patristischen Schriftauslegung gefordert sei. 1, 114: Nonnunquam sensu quodam patres interpretatos esse scripturas, quem inspirabat vivax aliquis affectus, qui sensus et verus sit et non impertinens, quem tamen nos homunculi ad literam quadrare non videmus. — Jam vero quis non videt veteres liberrime scripturis abusos? Quoties ipsi inter se dissentiunt, quoties errores suos retractant? Kühner sprach es dann Melanchthon in seinen Thesen für die Erwerbung des theologischen Baccalaureats aus (1, 138): Quod Catholicum, praeter articulos, quos scriptura probat, non sit necesse alios credere. Et conciliis superiorem esse scripturae auctoritatem. Letzteren Satz vertheidigt er besonders in einem ausführlichen Brief an Joh. Heß.

Treffend wird hier darauf hingewiesen, daß die Auktorität des allgemeinen Concils vom Papste selbst wankend gemacht werde, der es für häretisch erkläre, wenn ein Concil über den

ischen Stuhl richten wolle. Und andererseits widerspreche doch nicht nur der Schrift, sondern auch dem gesunden nschenverstand, daß der Papst nicht irren könne (1, 144). erhaupt erhalte die christliche Lehre einen ganz juridischen rakter, wenn die canones die höchste Erkenntnißquelle der gmatik seien. 1, 139: Ipse e juris consultis audivi, cium rerum theologicarum apud sese esse, qui eccle- placita profiteantur. Es genügt eben nicht, zu fragen: d receptum sit, sed quid recipi debeat? (1, 140.) Index) seu lydius lapis ad quem exigi prophetiae possint, nonne ptura est? (1, 143.) Im vollen Eindruck der in der rift — im Unterschied von der dürren Weide der canones quaestiones — sich erschließenden Geistesmacht ruft der Refor- or seinem Freunde zu: „Ich frage dich, der du den Ocean unglückseligen Quästionen durchfahren und nun, wie vom iffbruch gerettet, der Wonne der heiligen Schrift genießest, nst du nicht in einer andern Welt zu sein? Bildet dich der st Christi nicht ganz anders, als die Weisheit der Schule?" 140.) Letzteren Gegensatz verfolgt Melanchthon namentlich einer pseudonymen Vertheidigung Luthers gegen den Italiener bbinus, in der Epistola Didymi Faventini. Hier ergeht er in den stärksten Ausdrücken über die antike Philosophie, „die Studirenden den Geschmack verderbe, daß sie, wenn sie zur rift übergehen sollen, meinen, vom Gaul auf den Esel zu reiten kommen, da man in diesem vulgare et idioticum genus iendi seinen Scharfsinn unmöglich zeigen könne" (1, 303). An Scholastik aber rügt er neben ihrer Unfruchtbarkeit fürs ktische Leben, und neben dem irreligiösen Geist, in dem sie Geheimnisse des Glaubens zum Gegenstand knabenhafter Klopf- terei entwürdige, namentlich ihre Verderbniß der biblischen ndbegriffe. „Wie kann man aus dieser Art von Dogmatik göttlichen Wohlthaten, die der Erdkreis durch Christum fangen hat, kennen lernen? Haben sie doch die Worte be, Glauben, Liebe so mißbraucht, daß ihr biblischer Sinn t gründlicher mißdeutet werden kann, als dieß in den schola- hen Disputationen geschehen ist. So sehr haben wir nicht die Lehre, sondern selbst die Sprache Christi verlernt"

(1, 311). So wollen denn die Loci von 1520/21 eben zum Studium der Schrift, zur Erkenntniß der bibliſchen Grundbegriffe zurückführen, und ſprechen das proteſtantiſche Schriftprincip nach ſeiner negativen und poſitiven Seite deutlich aus 21, 33. Nec est inter articulos fidei numerandum, quod ab hominibus discernitur. Nam quod homines discernunt, non scimus profectum a spiritu sancto, si a scriptura exigi non potest. 21, 82: Cum in divinis literis absolutissimam sui imaginem expresserit divinitas, non poterit aliunde neque certius neque propius cognosci. Fallitur quisquis aliunde christianismi formam petit quam e scriptura sacra. So will denn die Augustana eben bezeugen, cujusmodi doctrinam ex scripturis sacris et puro verbo Dei hactenus concionatores in nostris terris tractaverint, p. 6, 8, und ebenſo ſpricht das Bekenntniß die negative Seite des Schriftprincips aus. Abus. VII, De jurisdictione episcoporum, p. 39, 23: Quum aliquid contra evangelium docent aut statuunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet *).

3. a) Aber auch die Bekenntnißſchriften laſſen erkennen, daß die genaue Formulirung des proteſtantiſchen Schriftprincips ihre Schwierigkeiten hatte. Es hatte ſich gegen die Wiedertäufer zunächſt auseinanderzuſetzen mit dem abſtrakten Biblicismus, der mit allem in kirchlicher Lehre und Sitte brach, was nicht einen ſtrikten Bibelbuchſtaben für ſich hatte. Wie Luther war auch Melanchthon dieſem Standpunkt nahe genug gekommen. Ausgehend von dem allgemeinen Grundſatz, „daß das Urtheil über alle Kirchenſachen aus der Schrift zu erholen ſei", ſpricht er ſich gegen den Krieg, das Zinsnehmen, das Gerichtsweſen als ſchrift-

*) Negativ — z. B. gegenüber dem Islam — wird das Schriftprincip ſo formulirt: Impossibile est, illam sectam esse Ecclesiam Dei, quae palam profitetur se non habere libros propheticos et apostolicos (25, 502). Selbſt in der Dialektik, in der Methodenlehre hat das Schriftprincip eine Stelle (13, 709. 151): Sunt normae certitudinis juxta philosophiam tres: experientia universalis, noticiae principiorum et intellectus ordinis in syllogismo. In ecclesia habemus et quartam normam certitudinis patefactionem divinam, quae extat in libris propheticis et apostolicis.

widrig aus (1, 140), und so ist bekannt, daß Melanchthon Zweifel gegen die Kindertaufe bekam, weil sie nicht in der Schrift begründet sei.

Doch schon die Visitationsartikel enthalten die dem deutsch-lutherischen Protestantismus eigenthümlich gewordene conservative Wendung des Schriftprincips, daß von kirchlichen Bräuchen nur das zu verwerfen, was direkt gegen die Gebote Gottes und das Evangelium sei (26, 23; Aug. XV), und so kam Melanchthon auch bald genug zu der Erkenntniß, daß die Schrift nicht ein Gesetzbuch für das äußere bürgerliche Leben sein wolle, dessen Ordnung der volksthümlich verschiedenen Entwickelung der lex naturae überlassen bleibe (Art. vis. 26, 17); daß die Schrift nicht die justitia civilis, sondern die justitia aeterna cordis lehren wolle, z. B. Aug. XVI, daß namentlich die Vorschriften der Bergpredigt keine buchstäblich zu erfüllenden Gesetzesbestimmungen seien — als solche wären sie praecepta impossibilia —, sondern praedicationes poenitentiae. Annotat. in Matth. 14, 596. 617. 746; 2, 460. Apol. 216, 60.

Wenn aber so auf der einen Seite der Unterscheidung zwischen Buchstaben und Geist der Schrift wieder Raum geschaffen werden mußte, so war doch ebensosehr der falschen Geistigkeit eines Münzer, später eines Schwenkfeld zu wehren, die mit Verachtung des äußeren Worts alle Heilswirkung und Heilserkenntniß von dem „innern Wort oder innern Licht" erwarteten. In der Lehre von Gnade und Freiheit hat sich gezeigt, wie nahe Melanchthon vom Prädestinatianismus aus dieser Entleerung des Bibelwortes kam. Vgl. auch Annotat. in Rom. von 1522, p. 30: Lex littera est, evangelium littera est, quicquid non vivit in corde, littera est. Hier bezeichnen bekanntlich die Marburger Artikel die Wendung, deren achter Artikel in Aug. V wiedergegeben ist: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sacrament gegeben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen so das Evangelium hören wirkt." Womit zu vergleichen Apol. 260: Evangelium affert non umbram aeternarum rerum, sed res ipsas aeternas, spiritum sanctum et justitiam.

Es ist eben durch den Gegensatz zum Spiritualismus bedingt, daß auch Melanchthon die doppelte Bedeutung des Schriftworts als Gnadenmittel und Quelle christlicher Wahrheit lebensvoll zusammenfaßt. Zwar treffen wir bei ihm nicht jene realistische Auffassung des „Wortes Gottes", wie wir sie bei Luther finden, wonach dasselbe — centrirend im wesentlichen Wort, dem Logos — die Totalität aller Offenbarungsgegenwart Gottes in der Welt ist, also daß auch alle Creaturen eitel lebendige Zeichen des Wortes Gottes sind *); um so mehr ist es für Melanchthons ethische Auffassung der persönliche Gott und Heiland, welcher im Wort ebenso erleuchtend als bekehrend wirkt; s. Ex. ordin.: „daß die Predigt des Evangeliums nicht ein vergeblich Schallen oder fliegende Gedanken seien, sondern daß der Sohn Gottes selbst damit kräftig sei und wirken will". 23, LI. 10, 901; 11, 43: In hunc finem ab initio mundi verbum suum dedit Deus, in hoc scriptura sacra prodita est, ut quotidie in cognitione Dei crescamus, ut subinde magis ac magis proficientes in cognitione voluntatis divinae laetemur in Deo.

b) Hinsichtlich der Bedeutung und Wirksamkeit des Wortes als Gnadenmittel ist zunächst darauf hinzuweisen, daß das Verhältniß von Wort und Geist auch von Melanchthon wie von den andern Reformatoren **) in zwiefacher Weise dargestellt wird. Einerseits wird der Geist dem Wort immanent gedacht und durch dasselbe mitgetheilt (21, 414). Evangelium est praedicatio poenitentiae, in qua Deus nos pronuntiat justos et donat suum spiritum (21, 1078). Ex. Ordin. 23, LII: „Das Evangelium ist das Amt des Geistes, dadurch der heilige Geist gegeben wird und wirkt" ***). Andererseits ist das Wort die unser-

*) S. Dorner, Geschichte der prot. Theologie, S. 241.

**) S. Köstlin in den „Studien und Kritiken" 1856, S. 297 ff. 493 ff.

***) Dies ist nach Heppe (Dogm. des deutsch. Protestantismus III, 4) der reformatorische Begriff von ministerium verbi divini, wo verbi genitivus subjectivus ist, im Gegensatz zum römischen Priester und seinem hierargischen Wirken. So Loci 21, 470: Spiritus s. datur per ministerium et

läßliche caussa secunda, mit welcher und durch welche der Geist wirkt. So im Colosserbrief von 1534: Humanam voluntatem non habere ejusmodi libertatem, ut motus spirituales sine auxilio spiritus sancti efficere possit. Sed cum humanae mentes audiunt verbum Dei, simul spiritus s. movet eas, ut credant. Dies begründet sogar einen Unterschied zwischen Christus und den Aposteln, letztere können Leben nur vermitteln, nicht erzeugen. Apostoli etsi sunt praecipua lumina ecclesiae, tamen tantum sunt ministri doctrinae coelestis, non efficiunt ipsi novam lucem ac vitam in mentibus. Christus est lux mundi, hic est illuminator, qui non solum doctrinam affert a Patre coelesti, sed simul est efficax in mentibus eorum. (15, 175.)

Beide Anschauungen sind aber derart äquivalent, daß nach der unten in der Anmerkung angeführten Stelle in der menschlichen Predigt sich ein Wirken Gottes darstellt. Dieselbe Stelle zeigt auch, daß Melanchthon das Wort Gottes nicht auf die Schrift beschränkt. So sagt der Römerbrief von 1532 unbefangen: „Eben das Wort, welches wir lesen oder hören, bringt uns den Glauben, schenkt uns den Trost der Sündenvergebung" (S. 179. 180). Das Evangelium ist auch nie ganz ohne Frucht (14, 220), denn Christus ist im Tempel, i. e. in ministerio (14, 202).

Nur sollen die Pfarrer wirklich Gottes Wort, Gesetz und Evangelium, Buße und Glauben predigen und nicht dogmatische Streitigkeiten, Schimpfereien auf den Papst ꝛc. auf die Kanzel bringen (Art. vis. 26, 51; 8, 378). Als Vorbilder in der Predigt empfiehlt Melanchthon Augustin, Basilius, Hieronymus, namentlich auch Luther (4, 700; 9, 696). Für die Technik der Predigt kommt besonders in Betracht eine klare und richtige Disposition, aber auch der betreffende rednerisch ergreifende Ausdruck, welcher zwischen ruhiger Entwickelung und zündendem Feuer

---

meditationem verbi divini. Ministerium verbi habet mandatum Dei, videlicet ut et doceatur et audiatur. Aber ebenso heißt ministerium das Amt des Predigers 21, 1087. 503: Ministris ecclesiarum, docentibus verbum Dei, quod ad ministerium attinet, debetur obedientia.

richtig abzuwechseln weiß. Wenn Picus von Mirandola in jener interessanten Controverse über den Werth der Scholastik betonte, daß durch die Kunst der Rede die göttliche Wahrheit ebensowenig gewinnen könne als eine Vestalin durch Haarlocken und Schminke, so hält dem Melanchthon entgegen: „Die Beredtsamkeit soll allerdings kein eitler Schmuck sein; aber wenn sie das menschliche Gemüthsleben abbilden und umbilden soll, so bedarf sie der Mannigfaltigkeit in Farbe und Ausdruck, der lichtvollen Gliederung und Darstellung. Wie sollen die Prediger Lehrer ihrer Gemeinde und ihre Führer im Leben sein, wenn sie nicht einmal sagen können, was sie wollen?“ (9, 692 sqq.)

c) Die Bedeutung des göttlichen Worts als Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit entwickelt Melanchthon hauptsächlich im Gegensatz zu Schwenkfeld. Wie fatal ihm die Richtung dieses Mannes war, deren Gefährlichkeit für die Principienlehre des kirchlichen Protestantismus er wohl erkannte, geht nicht nur daraus hervor, daß sein Name constant in Stenkfeld verketzert wird, sondern auch aus jahrelanger Beschäftigung mit einer Widerlegungsschrift, von der aber nur unvollendete Bruchstücke in den Schriften der Wittenberger Akademie III, 88 abgedruckt sind. Die Lehren Schwenkfelds sind Phantasien *), die vom Wort Gottes zu erdichteten Erleuchtungen führen, dadurch man den nur im geschriebenen Wort enthaltenen Trost Christi verliert (9, 324), und stammen aus stoischen Einbildungen von der Gnadenwahl, als ob Gott ohne Wort die Auserwählten dahinreiße, wohin er wolle, sie mögen etwas denken oder nicht (10, 901).

Eben dieser Gegensatz führt aber den Reformator gerade in der Auffassung der Schrift als Wahrheitsquelle zu einer immer entschiedeneren Identifikation von Wort Gottes und Schrift, und zu einer Methode der Begründung ihrer Auktorität, mit der er schon ganz in die Geleise der supranaturalistischen Apologetik einbiegt.

---

*) verwechseln den Glauben, weil sie ihn loslösen vom göttlichen Wort, mit humanae imaginationes (15, 785).

Die Loci gründen seit der zweiten Bearbeitung das dogmatische System auf den Begriff der Offenbarung. Diese wird aber zunächst mit der Schrift noch nicht identificirt. Loci von 1535, 21, 342: Ecclesia coetus est obtemperans huic immutabili edicto aeterni patris, quod ille non in saxeas aut aëneas tabulas incidit, sed clara voce de coelo promulgavit et Spiritu sancto in corda apostolorum inscripsit, cum diceret de Christo: Hic est filius meus dilectus, hunc audite. Die Loci von 1543 bezeichnen schon entschiedener als Grund der Gewißheit in der Theologie die Offenbarung, welche durch gewisse und einleuchtende Zeugnisse, Todtenauferweckung und andere Wunder bestätigt ist (21, 605). Zu ihr verhält sich die Schrift als Urkunde, auf die aber der Wunderbeweis sich mitbezieht. 21, 801: Ut sciremus doctrinam ecclesiae solam primam et veram esse, Deus singulari beneficio scribi historiam ab initio voluit et huic libro scripto per Patres addidit testimonia, editis ingentibus miraculis. Ebenso 9, 81sqq.; 7, 1078 gibt einen ganzen Abriß dieser Apologetik, welche die orthodoxen Dogmatiker nur abgeschrieben haben, die sich aber selbst als Nachahmung der altkirchlichen Apologeten bezeichnet. Ihr Inhalt ist folgender.

Daß die Lehre von Gott und vom Heil der Menschen, welche Gott selbst in der Kirche geoffenbart hat und in den prophetischen und apostolischen Schriften verfassen ließ, allein Wahrheit sei, hiefür zeugen:

1) Die Wunder in dieser Offenbarung, ungewöhnliche Ereignisse außerhalb der Naturordnung, die bezeugen, daß Gott noch etwas anderes sei als das sichtbare Weltgebäude, ein freier Schöpfer, der die Naturordnung gestiftet hat und erhält, aber auch Anderes, Neues thun und außerhalb der Naturordnung uns helfen kann. Hieher gehören Todtenauferweckungen, Sonnenstillstand, wunderbare Prädiktionen, wodurch eben auch die einzelnen Offenbarungsträger als solche dokumentirt wurden.

2) Das Alter der Lehre, die sich eben hiedurch als Lehre der von Anfang an bestehenden und göttlicher Mittheilung gewürdigten Kirche, als uranfängliche Wahrheit legitimirt.

3) Die Vortrefflichkeit des Inhalts der Schriftlehre im

Vergleich zu den Selbstwidersprüchen und der Trostlosigkeit des Heidenthums.

4 u. 5) Das testimonium spiritus sancti, das aber hier noch nicht auf den Schriftcodex als solchen, sondern auf das Evangelium sich bezieht. Es ist der Geist in den Herzen der Gläubigen, die wahren Trost empfangen (Röm. 8), der Kindschaftsgeist, der ruft Abba, lieber Vater. Dieses Licht und diese Freude beim Hören des Evangeliums bezeugt die Gegenwart Gottes. 21, 605: Mens movetur illis testimoniis et juvatur a spiritu sancto ad assentiendum. Ebenso 9, 83: Evangelii testimonium in ipsis credentibus perspicue convincit mentes et pectora, videlicet consolatio seu laetitia, quae accenditur a spiritu sancto, quo sentiunt se in magnis doloribus erigi, qui sustentant se Evangelii invocatione. Nec sunt audiendi impostores, qui vociferantur adflatus aliunde petendos esse sine cogitatione doctrinae scriptae.

6 u. 7) Die beständige Erhaltung der Kirche unter viel politischen Zerstörungen und Verderbnissen des Teufels und die Strafe der Feinde des Evangeliums; beides bezeugt, wie die Wahrheit immer wieder emporbringt. Ebenso 9, 79 sqq.

Werden schon in dem Bisherigen Offenbarung und Schrift wenigstens in der Begründung ihrer Auktorität zusammengenommen, so nähert sich Melanchthon noch mehr der Vorstellung einer Buchoffenbarung. 13, 213: Copiosior doctrina de Deo sumenda est, non ex philosophorum litteris, sed ex libris, in quibus patefecit Deus essentiam et voluntatem suam per Prophetas, Christum et Apostolos.

Hieraus ist begreiflich, daß von einer Inspiration wenig die Rede ist, eben weil die Offenbarungsthätigkeit Gottes die Abfassung der Schrift mindestens mit umfaßt. Ganz fehlt aber der Begriff der Inspiration nicht. Apol. 81, 108: Mirum est, adversarios tot locis scripturae nihil moveri, quae aperte tribuunt justificationem fidei. Num arbitrantur excidisse Spiritui sancto non animadvertenti has voces? C. R. 1, 141; 11, 42: Scriptura sancta, quam a Patriarchis, Prophetis et Apostolis accepimus, quam non humana voluntate sed Spiritu sancto inspirante prodiderunt sancti Dei homines, quae

totum hoc doctrinae genus, quod Theologiam vocamus, complectitur.

Aber eine inspiratio verbalis im Ernſt zu lehren, dazu war Melanchthon zu ſehr Philolog. Er achtet auf die ſchriftſtelleriſchen Eigenthümlichkeiten der bibliſchen Autoren, ſelbſt auf die Compoſition ihrer Bücher. Johannes z. B. hat als der letzte der Evangeliſten Paralipomena der evangeliſchen Geſchichte geliefert (25, 688). Es iſt an ihm ebenſo ornatus und dulcedo als puritas et proprietas orationis zu rühmen. Paulus verräth ſeine litterariſche Bildung, Kenntniß der Dichter und Redner, der Dialektik und Rhetorik. Bei ihm, wie bei Lucas und im ganzen Neuen Teſtament iſt auf das hebräiſche Colorit der Sprache aufmerkſam zu machen *).

Dagegen wird man nun eine ſo freie kritiſche Stellung, wie ſie Luther zu den Beſtandtheilen der Bibel eingenommen hat, bei Melanchthon vergebens ſuchen. Er müht ſich lieber die Rechtfertigungslehre des Jacobus mit der des Paulus auszugleichen, als daß er ſeine Auktorität anzweifeln würde (Apol. 107—109).

Auch zwiſchen kanoniſchen und apokryphiſchen Schriften macht Melanchthon keinen deutlichen Unterſchied. Gegen Eck beſtritt er den Satz: Maccabaeorum libris tantum esse auctoritatis quam Evangelio — unter Berufung auf Hieronymus (1, 116). Aber ſpäterhin begegnen wir nirgends derartigen Aeußerungen; 25, 866 werden die Bücher der Maccabäer ausdrücklich empfohlen. Allerdings bezeichnet er die Bibel regelmäßig als „der Propheten und Apoſtel Schriften" (Loci 21, 341. 605; 22, 46. 52. 55), auch „Schrift der Propheten und Apoſtel". Es präjudicirt aber dies der Stellung der Apokryphen nicht, da jener Ausdruck mit Altem und Neuem Teſtament ganz ſynonym iſt. Citate von Apokryphen fehlen in den dogmatiſchen Schriften nicht, wenn ſie auch ſelten ſind **), z. B. 23, 288. 439.

Auch einen Unterſchied des Alten und Neuen Teſtaments vermag Melanchthon nicht feſtzuhalten. Er ſtellt zwar den all-

*) S. Galle, S. 169.

**) S. Heppe a. a. O. I, 223.

gemeinen Satz auf (11, 873): Vetus est fons novi, novum est lumen veteris, et collatio utriusque ad utrumque intelligendum necessaria est. Deßwegen verstehen die Rabbiner die Propheten nicht, weil sie die Auslegung Christi und der Apostel verschmähen.

Aber wenn Melanchthon in seinen Erklärungen altteſtamentlicher Schriften öfters darauf hinweist, daß hier nur im Bilde angedeutet sei, was im Neuen Teſtament in wesentlicher Wahrheit erfüllt sei, so bleibt das ein unwesentlicher Formunterschied, es gilt für die Erklärung des Alten und Neuen Teſtaments gleichermaßen, was 13, 797 der Erklärung des Jesaia voransteht: Una et perpetua vox est ministerii evangelii, inde usque a prima concione post lapsum Adae, videlicet praedicatio poenitentiae, arguens peccatum et deinde promissio remissionis peccatorum et reconciliationis. In den Loci macht Melanchthon wohl den Versuch, das Alte Teſtament als den Bund, durch welchen das Volk Israel auf das Gesetz und auf diese bestimmte Form der Verfassung verpflichtet wurde, mit typischem Charakter in seiner Geschichte und in seinen Einrichtungen, vom Neuen Teſtament zu unterscheiden, aber ein bestimmter historischer Begriff des letzteren ergibt sich nicht; an die Stelle des historischen Unterschieds zweier Offenbarungsökonomien tritt der dogmatische des Stands unter dem Gesetz und unter der Gnade. 21, 805: Dicitur vetus testamentum hoc onus — legis —, quia premit totam veterem naturam etiam in sanctis. Inchoatur novum testamentum per ministerium praedicandae promissionis, sed completur integre exhibita vita aeterna.

II.

Auslegung der Schrift.

1. Auslegungsgrundsätze.

Die Auslegung der Schrift betrachtet Melanchthon gemäß dem proteſtantischen Schriftprincip als die Hauptaufgabe der Kirche. 11, 712: ex ipsius Dei sermone discendum est, qualis sit, quomodo agnosci, quibus officiis coli vult; vere igitur

Ecclesia est grammatica interpres divini sermonis. Schriftstudium in statarischer und cursorischer Erklärung bildet den vornehmsten Theil des theologischen Studiums s. brevis discendi ratio von 1530 (2, 460). Und so ist eines der Hauptverdienste Melanchthons als Theologen die Bemühung um Aufstellung gesunder Auslegungsgrundsätze, auf die er in der Rhetorik aber auch sonst häufig zu sprechen kommt, und die praktische Handhabung der Exegese in Commentaren ꝛc. und in den dogmatischen Schriften.

a) Unter den Auslegungsgrundsätzen stehen die formalen Grundsätze der grammatischen, logischen und historischen Interpretation voran (13, 468).

Zunächst handelt es sich entsprechend dem oben geschilderten Rückgang der Reformation zu den „Quellen der Wahrheit" um grammatisch richtige Ermittelung des Originalsinns aus dem Grundtext (grammaticus sensus congruens cum fontibus 24, 76. 128. 145). 11, 232: Experimur mirifice confirmare animos, cum in tanta varietate opinionum quasi in rem praesentem deducimur, inspicientes genuinum scripturae sermonem; 11, 709: Ut nativa sententia Prophetarum et Apostolorum retineatur. Das Verdienst von Uebersetzungen bestreitet Melanchthon nicht; er hat wiederholt eine kritische Geschichte der Bibelübersetzungen gegeben (11, 710; 12, 385). Namentlich ist er voll Freude über die deutsche Lutherbibel. 11, 870: Gaudeo versiones extare, et Dei beneficio omnium maxime luculenta et nitida est Germanica, summa diligentia et fide exploratis eruditorum judiciis a D. Luthero elaborata; nam et in populi et in eruditorum manibus sacros libros esse oportet*). Auch den Septuaginta läßt er ihren Werth; er hat sie selbst herausgegeben (5, 535 sq.) und sieht in ihrer Entstehung etwas Providentielles zur Verbreitung der wahren Religion im orbis terrarum, erkennt aber die ungleiche Arbeit in denselben, die oft mangelhafte Wiedergabe des Sinns, die Verstümmelung oder Verwirrung des Textes, durch welche namentlich die pro-

*) Auch in der Gedächtnißrede auf Luther ist als eines seiner Hauptverdienste seine Bibelübersetzung angeführt (11, 729).

phetiſchen Schriften den Eindruck großartiger Ruinen machen, was Origenes in der Hexapla zu verbeſſern ſuchte (11, 870; 12, 385). Die Vulgata hat Melanchthon ſelbſt ſeinen exegetiſchen Vorleſungen zu Grund gelegt, aber er erkennt ſchon 1520: Quoties lapsus est Hieronymus (1, 115; milder 25, 606) und findet namentlich die Ueberſetzung der Propheten bei Luther viel glücklicher (11, 710). Aber jede Ueberſetzung gleicht nur einem Schattenriß, der Inhalt kann nie ohne Verluſt von einer Sprache in die andere umgegoſſen werden (11, 232). Mangelhafte Kenntniß der Grundſprachen hat namentlich die mittelalterliche Exegeſe eines Thomas, Hugo, Lyra oft zu wahren Hallucinationen geführt.

Darum betont Melanchthon ſo ſehr die Nothwendigkeit gründlichen Studiums der Grundſprachen der heiligen Schrift. In der Vorrede zu einer lateiniſchen Ausgabe von Luthers Vermahnung an die Rathsherren, daß ſie chriſtliche Schulen ſollen aufrichten, vom Jahre 1524 heißt es: Linguis loqui et Paulus jussit; alii superstitione desciscunt a litteris et ignaviae suae religionem praetexunt, nulli religionem gravius laedunt (1, 666), und a. 1525: Quod vulnus iterum accipiet religio, ubi linguarum studium frigere coeperit, cum intelligi divini spiritus voluntas nisi ex prophetico sermone non poterit (1, 776). Die Sprachſtudien müſſen wir für größeren Reichthum halten als die Schätze der Fugger und das türkiſche Reich (Poſtille).

Mehrere der anſprechendſten Reden Melanchthons handeln de studio linguarum (11, 231), linguae graecae (11, 855), de lingua hebraea (11, 708. 867; 12, 385). In den letzteren wird mit Recht betont, daß Kenntniß des Hebräiſchen die eigentliche Quelle der Auslegung iſt, auch für's Neue Teſtament. Stammen ja doch die Grundbegriffe der Apoſtel: Gerechtigkeit, Gnade, Glauben, Geſetz, Evangelium aus dem Hebräiſchen. 11, 711: Etsi monumenta Apostolorum graece scripta sunt, tamen cum semper adscitae linguae referent aliquem succum nativae, sermone Graeco multae sunt phrases et figurae Ebraicae admixtae, quae ut recte et dextre intelligantur, studia linguae Hebraicae in ecclesia colenda sunt. Es iſt daher Aufgabe der

Theologen, durch Kenntniß der Grundsprachen, insbesondere des Hebräischen, Gewißheit über den Schriftsinn zu bewahren und damit die Quellen der wahren Lehre rein zu halten (11, 874; 12, 389; 5, 35). Auch die Form der biblischen Sprache ist eine eigenthümliche. Melanchthon vertheidigt öfters die Schönheit, den Bilderreichthum, die Kraft der Prophetensprache gegen das Naserümpfen eines Politian 11, 875. 24, 735: Asini sunt qui cogitant, non esse eloquentiam in libris propheticis. Auch von Emphasen, namentlich in der neutestamentlichen Diktion, ist die Rede. Multae hic sunt voces, multae figurae ac phrases, multae item sententiae, quibus mirabile pondus inest, pleraque enim ex propheticis scriptis deprompta sunt, eaque incredibili luce atque emphasi reddita, et tota denique oratio spirat reconditam quandam ac divinam sapientiam (11, 859). Eine Theorie der Hebraismen oder Emphasen — besonders auf Kosten des natürlichen Wortsinns — findet sich nirgends bei Melanchthon; aber er sieht das Hebräische als die Ursprache an, aus der die Wörter der andern Sprachen abzuleiten sind.

Dagegen betont Melanchthon gegenüber der mittelalterlichen Theorie vom vierfachen Schriftsinn von Anfang an, schon gegen Eck: „Es ist ein einziger und einfacher Verstand der heiligen Schrift“ (1, 114); „Nec ludendum est variis interpretationibus, sed una, simplex, nativa sententia, quam efficit grammatica adhibita judicii dexteritate, retinenda est“ (13, 1152).

An die Stelle einer tropologischen Auslegung ist eine moralische Anwendung zu setzen; der anagogische Sinn — de coelesti statu — wird überflüssig, da alle Weissagung auf Christum und sein Reich, vermöge ihres natürlichen Sinns, sich bezieht; Allegorie endlich darf nicht in den lehrhaften Aussprüchen gesucht werden, wo auch zu Gunsten eines freieren Sinnes — διάνοια — von dem Buchstaben — ῥητόν — nur dann abgegangen werden darf, wenn letzterer einen Widerspruch gegen einen Glaubensartikel oder eine deutliche Schriftstelle enthielte (13, 442); wohl aber lassen die geschichtlichen Thatsachen und die Einrichtungen und Gebräuche namentlich des Alten Bundes eine allegorische,

genauer typische Deutung zu. Denn was vor Offenbarung des Evangeliums geschah, deutet etwas vom Evangelium an; z. B. die Schlachtung des Passahlammes, die Geschichte des Jonas (s. zu Joh. 5, 39; C. R. 15, 128). Nur darf man auch hier den buchstäblichen Sinn nicht verleugnen; eben durch Vergleichung des aus ihm hervorgehenden Thatbestands mit Aehnlichem, was im Reich Gottes geschieht oder gelehrt wird, ergibt sich die allegorische Deutung. Man darf aber nach solchen Allegorien nicht ängstlich suchen, da sie in dogmatischen Fragen nichts entscheiden, sondern nur wie Bilder das illustriren können, was aus andern sichern Stellen bewiesen wird. Endlich muß sich die Allegorie immer im Kreis der christlichen Hauptlehren bewegen, auf das Reich Christi, Gnade, Glauben an Christus, auf die Lehre vom Kreuz, vom Gebet, von den Liebeswerken beziehen.

Der einfache Wortsinn, dessen Ermittelung die Hauptaufgabe des Auslegers bleibt, muß aber auch sensus rectus ac dexter sein (11, 859), d. h. er muß zum ganzen Zusammenhang stimmen, aus demselben abgeleitet sein. 1, 113: Unus aliquis et simplex scripturae sensus est, quem collatis scripturis e filo ductuque orationis licet assequi. Der logische und historische Zusammenhang ist das beste Hilfsmittel der Exegese, mehr werth als die Commentare. 24, 737: Legite textus, et ordo, contextus et consensus orationis erit nobis commentarius operis. So will er in seinen exegetischen Schriften und Vorträgen nicht vielerlei Erklärungen geben, sondern der einfachsten und natürlichsten folgen (13, 468). Melanchthon empfiehlt die Commentare von Luther (13, 470), Augustin, Ambrosius, Hieronymus (2, 459), erklärt aber die Erfahrung des Lebens — tentatio, oratio — und die Bekanntschaft mit der Schrift für die besten Hilfsmittel. 1, 775: Praestat et ad conscientiam confirmandam et ad formandum judicium cum prophetis ipsis quasi domi colloqui, quam ex commentariis sapere, qui fere prophetarum sententias procul ostendunt, si tamen ostendunt. Solche Bekanntschaft mit der Schrift lehrt achten auf den Sprachgebrauch, auf den Zusammenhang und die an jedem Ort schickliche Erklärung (15, 4). Die Rhetorik stellt bestimmte Regeln auf, wann vom

Wortsinn abzugehen und eine rhetorische Figur anzunehmen ist, so wenn der eigentliche Sinn eine Absurdität ergäbe, oder dem Dogma widerspräche oder einer klaren Schriftstelle (13, 669. 442). Als häufig in der Schrift wiederkehrende Figuren werden genannt die Synekdoche (z. B. in den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls), die Metalepsis (z. B. Joh. 11, 25; 2 Cor. 5, 21) und Metonymie (Joh. 1, 36). 13, 465.

Der logische Zusammenhang ist aber auch durch das Ganze einer biblischen Schrift zu verfolgen; ein Psalm muß immer als Ganzes aufgefaßt und erklärt werden, und auf den Römerbrief findet die Partition einer classischen Rede Anwendung; s. Dispositio in ep. ad Romanos von 1539, 15, 443 sqq. Dagegen muß man nicht meinen, daß in den Gleichnissen alles und jedes eine Bedeutung habe, sondern stets die Hauptpointe aufsuchen (24, 378).

Ebenso ist der historische Zusammenhang, series historiae (15, 98. 115. 130), Ort, Zeit und Umstände der zu erklärenden Geschichte oder Rede, die explicatio circumstantiarum et vocabulorum, wie die Postille es nennt, zu berücksichtigen. Diese zeitlichen und örtlichen Umstände verbreiten viel Licht über die Geschichte, man wird dadurch ein Zuschauer der großen Dinge, die dort geschehen sind. In allem dem ist die Schrift ihre eigene Erklärerin, was Melanchthon ausdrücklich als exegetischen Grundsatz ausspricht.

S. die Dedikation des Römerbriefs von 1556, C. R. 8, 739: Fidelis lector ab ipso Paulo discet, quid velit, non affinget peregrinas imaginationes, intuebitur mente universum corpus doctrinae Propheticae et Apostolicae, in quo cum intelliget, consensum esse perpetuum cum hac Pauli doctrina, nihil dubitabit, hanc esse Pauli sententiam. Namentlich bilden die Reden Jesu einen Canon im Canon. 11, 858: Nam cum et filius Dei in hoc libro de rebus coelestibus ita significanter, ita dilucide concionetur, ut nulla creatura, nullus vel Angelus vel homo ita loqui potuerit, et Apostoli eandem in dicendo lucem imitari studuerunt.

b) Damit sind wir zu den materialen Auslegungsgrundsätzen geführt, die bei Melanchthon in praxi das entscheidende Gewicht

oft genug gehabt haben. Für eine Zeit, die von der Schriftmäßigkeit ihrer Dogmatik überzeugt war, war der Satz: scriptura sui ipsius interpres, nur zu leicht identisch mit der Forderung, daß der Exeget die Dogmatik zur Führerin haben müsse. 5, 562: Nemo potest interpretari partes Evangelii nisi integrum doctrinae corpus mediocriter teneat. 2, 457: Diligenter videndum, quomodo accommodanda omnia et in locos communes includenda.

Dieser Grundsatz trägt jedoch bei Melanchthon noch nicht das Gepräge eines strengen Dogmatismus. Er enthält mehr nur die Forderung dogmatischer Ausbeutung der Exegese, worüber noch besonders zu reden ist.

Namentlich erscheint noch nicht etwa ein formulirter locus de justificatione als Richtmaß der Exegese, wenn auch die centrale Stellung dieser Wahrheit erkannt wird. Z. B. Apol. 69, 51: Non satis est credere, quod Christus natus, passus, resuscitatus sit, nisi et hunc articulum addimus, qui est causa finalis historiae: remissionem peccatorum; ad hunc articulum referri cetera oportet. So ständig zum Locus de justificatione: Hic locus continet summam Evangelii, monstrat enim proprium Christi beneficium (21, 420). In Anwendung auf die Exegese wird dies häufiger objektiv so ausgedrückt, daß wir überall Christum in der Schrift suchen sollen. 13, 788: Hoc egit in universum scriptura, ut redderet nos de Christo certissimos. 1, 388: Quid a scriptura omnino requiras praeter exactam legis et evangelii rationem? Quod si universae scripturae σκόπος Christus est, non assequemur divinam sententiam, nisi praeeunte Paulo primum omnium Christum quam potest fieri proxime cognoverimus. So gilt auch für die Psalmen und Propheten der Canon: Semper principaliter de Ecclesia Christi loquuntur*). Uebrigens kann dem, bezeichnend für das Gewicht, das der Begriff der Freiheit in Melanchthons Theologie behauptet, der andere Satz an die Seite gestellt werden, daß alle Weissagungen cum

*) Nach Röm. 12, 7 wird dies auch so ausgedrückt: Interpretatio sit analoga fidei, h. e. ne discedat ab articulis fidei, ne extinguat noticiam veram Christi et fidem in Christum (15, 708).

exceptione poenitentiae, also hypothetisch zu verstehen seien (Post. 24, 24).

Dem objektiven Canon, daß alles in der Schrift auf Christum ziele, entspricht der subjektive, daß zum Verständniß der Schrift lebendiger Glaube an Christum erforderlich ist. Praktisch drückt dies die brevis discendi ratio 2, 458 so aus: Hoc demum intelligi poterunt (scripturae), cum aliquis in vita usus accedit, cum tentatio exercebit animum et orare coget; cf. 7, 395: In veris exercitiis poenitentiae, fidei, invocationis haec sapientia multo fit illustrior. Theoretisch ist dies die These von donum interpretationis, das nicht die Bischöfe besitzen, sondern die Frommen, die an das Evangelium sich halten. Es wird dies schon 1520 in dem Brief an Heß den Machtsprüchen kirchlicher Auktorität entgegengestellt, und zwar bereits mit der Voraussetzung der Perspicuität und Sufficienz der Schrift. Hoc agebat spiritus sanctus, ut scriptura ab omnibus piis quanto minimo negotio intelligeretur. Quaeso ne patiamur ex litteris divinis Aegyptia hieroglypha fieri. Delapsus est in carnem filius, ne ignoraretur, quanto magis per litteras cognosci voluit, quas ceu effigiem sui perpetuo duraturas nobis reliquit. (1, 141.) Ebenso Conf. Saxon. 28, 411: Quae sit vox verae doctrinae, ostendunt ipsa scripta prophetica et apostolica. In his non est ambigua doctrina de fundamento, videlicet de articulis fidei. Ebenso 25, 225. So hat denn jeder Christ selbst das Recht, in der Schrift zu forschen, und die Bedingung des Verständnisses, der heilige Geist, ist nicht an eine kirchliche Würde, z. B. den Episcopat, geknüpft, wird nicht wegen einer Pfründe oder eines Titels verliehen. Donum interpretationis est tantum penes eos, qui fontes saepe legunt, relegunt, conferunt, expendunt et qui pietatis exercitia addunt (s. Strobel in C. R. 13, 758). Deßwegen soll Richter in der Kirche nicht eine Bischofssynode, auch nicht eine zufällige Mehrheit sein, sondern „das Wort Gottes". Denn immer folgen dem Wort als Richter einige Fromme, und durch das Bekenntniß der Stärkeren werden die Schwächeren unterstützt (21, 835—37; 22, 535 sq.). Freilich tritt nun gerade bei Melanchthon mehr als z. B. bei Calvin neben das donum interpretationis des gläubigen Subjekts der

consensus ecclesiae. Namentlich für die schriftmäßige Begründung der objektiven Dogmen stellte sich das Bedürfniß der Anlehnung an die kirchliche, exegetische Tradition bald genug heraus. So besonders für die Erklärung von Joh. 1, 1ff., wo die Möglichkeit einer unpersönlichen Auffassung des Logos in dem Beispiel des Paul von Samosata und Photin gegeben war.

Hier producirt nun Melanchthon — übrigens nach eingehender, selbstständiger Exegese des johanneischen Textes — die Vertreter der kirchlichen Tradition von Tertullian bis zu den Cappadociern und begründet dies im Vorwort des Commentars zum Johannes-Evangelium 15, 4: Etsi sermo divinus non est ambiguus et similis foliorum Sibyllae, tamen rudiores sine voce interpretis non ubique genus sermonis, phrasin, figuras verborum intelligunt. Necesse est interpretes nativam sententiam propugnare, quae collatis membris cernitur. Et ea non est prorsus inaudita, quia inde ab initio ab Apostolis propagata est. Sit igitur nota interpreti vetustas, ut verae sententiae probatos testes habeat. In den Schriften über das Nicänum ist es dann nicht mehr bloß die Tradition der Väter, sondern die Auktorität des Symbols, was als exegetische Instanz auftritt.

Die Synode bezeugt im Symbol, was sie aus den Schriften der Apostel und Propheten gelernt hat (23, 200), daß unter dem Logos eine Person zu verstehen sei, und unterstützt von der Mahnung und Lehre der Kirche überzeugt sich der Christ, woran ein Demosthenes bei dem Lesen des johanneischen Textes nicht denken würde, daß Logos hier eine Person bezeichne. De ecclesia et de autoritate verbi Dei (23, 603) vom Jahr 1539. Für die Kirchen der Reformation vertritt die Stelle der Synode die confessio docentium in nostris ecclesiis consentiens (23, 201). Ita judex est verbum Dei et accedit purae antiquitatis confessio (21, 836). In diesem Satz tritt das Schriftprincip und die Tradition unvermittelt genug nebeneinander.

In praxi läßt sich Melanchthon je nach Bedürfniß — außer in der Christologie, namentlich auch in der Exegese der Einsetzungsworte — von der patristischen Tradition leiten. Aber in thesi hält er die Sufficienz der Schrift fest. Die exegetische

Tradition der Kirche soll doch nur eine secundäre, unterstützende, nicht die entscheidende Instanz sein. 21, 836: Habemus testimonia in scripturis manifesta, deinde et primae ecclesiae testimoniis juvamur. Audienda est ecclesia ut doctrix, sed fides et invocatio nituntur verbo Dei. Gerade die bereits angeführte Schrift de ecclesia et auctoritate verbi Dei von 1539 recurrirt, um dem Schriftprincip Luft zu machen, zunächst darauf, daß die wahre Kirche überhaupt nicht die Papstkirche und die successio episcoporum, sondern der coetus vere credentium sei, in welchen also das Princip der individuellen Schriftforschung schon vertreten ist. Es wird dann dogmengeschichtlich nachgewiesen: Retinet vera ecclesia articulos fidei sed interdum minus puros et obscuratos aliquibus incommodis opinionibus. Und von hier aus ergibt sich die Conclusion: valet prima Ecclesia ut testis Apostolorum; ecclesia doctrix ac testis; sed verbum Dei semper manet regula doctrinae (p. 604). In den Loci legt Melanchthon sich selbst die Frage vor, wer Richter sein werde, wenn über den Sinn der Schrift Streit entsteht? Neben oder über Schrift und Bekenntniß der Kirche steht die göttliche Vorsehung selbst, welche nach dem Zeugniß der Kirchengeschichte die Irrthümer untergehen läßt, aber auch in der Kirche durch neue Geistesgaben für die Bewahrung des echten Schriftverständnisses Sorge trägt. 21, 836: Deus ecclesiae judex tandem dirimit controversiam delens blasphemos. 21, 848: Deus semper ita gubernavit Ecclesiam, ut cum obscurata esset doctrina, rursus eam accenderit.

2. Exegetische Leistungen.

a) Gehen wir von den Auslegungsgrundsätzen weiter zu der exegetischen Praxis Melanchthons, so gilt derselbe seit Ernesti als Hauptrepräsentant der dogmatischen Exegese. Ernesti Institutio interpretis N. T., p. 171: Est eorum, qui in interpretando non tam verba accurate interpretantur, quam sententias utcunque intellectas illustrant disputationibus de capitibus fidei et morum, controversias etiam tractant et veritatem doctrinae a depravationibus haereticorum vindicant. Anschaulich wird

diese Methode z. B. im Commentar zum Römerbrief von 1532, 1540, 1558. Nicht nur ist hier eine ausführliche dogmatische Erörterung der Rechtfertigungslehre als „der eigentlichen Materie dieses Briefes" vorausgeschickt; auch die Erklärung der einzelnen Capitel geht vielfach über in dogmatische Excurse. So wird zu Röm. 1, 1—3 geredet de vocatione apostoli et episcopi, de lege et evangelio, de filio Dei. Erklärt werden nur die Ausdrücke: ἀφωρισμένος, διὰ τῶν προφητῶν, ὁρισθέντος. 8—17 sind fünf Loci ethici enthalten: De cultu spirituali, de mutua confirmatione, de apostolico officio, consolatio suo exemplo, de ministerio verbi. Zu Vers 19. 20 wird eine ganze natürliche Theologie in neun Beweisen für das Dasein Gottes gegeben, während weder τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ noch τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ sprachlich erklärt wird.

In cap. III u. IV werden, namentlich in der letzten Ausgabe von 1558, alle katholischen Umdeutungen der Rechtfertigungslehre, namentlich die Eliminationen des sola fide ausführlich widerlegt und dazu die osiandristische Rechtfertigungslehre. Dagegen wird der Hauptpunkt der lutherischen Lehre eigentlich nur behauptet, nicht aus den Worten des Apostels abgeleitet: Justificari significat accipere remissionem peccatorum (15, 878). Die eigentlichen exegetischen Schwierigkeiten werden etwas leichthin abgethan, so Röm. 3, 25 διὰ τὴν πάρεσιν: definitio est praecedentis particulae, proprie enim justificatio est remissio peccatorum. Εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης = ut declaret Deus, quod ipse sit justificaturus, im Gegensatz zur nicht vorhandenen justitia legis (15, 589). So wird zu Röm. 13 der ganze Locus de magistratu civili abgehandelt, zu 13, 1 ὑπερεχούσαις nur bemerkt: excludit alienos magistratus.

Weil der Hauptzweck des Römerbriefes eben in der Rechtfertigungslehre gefunden wird, so wird die Compositon des Briefes wenig erkannt. c. I—III ist die eigentliche propositio und 3, 24. 25 status totius epistolae; c. IV: confirmatio; c. V: epilogus (dogmatische Folgerungen). Hierauf folgen c. VI: digressio, diluit absurda de operibus; c. VII u. VIII eine eigentlich schon 5, 12 beginnende ἀνάλυσις singularum partium: de gratia, de lege, de effectu gratiae; c. IX: prorsus nova

disputatio oritur: quae sit vera ecclesia et de vocatione gentium; c. XII sqq. continent praecepta de moribus (ſ. die Dispositio in Ep. ad Romanos 15, 443 sqq.).

In der Erklärung des Johannes-Evangeliums von 1546 emancipirt ſich die Exegeſe mehr von der engen Rüſtung der pauliniſch-lutheriſchen Dogmatik. Sichtlich bemüht ſich Melanchthon der eigenthümlichen Dialektik der Reden dieſes Evangeliums nachzugehen, und ſo das allgemeine Urtheil zu rechtfertigen, das er z. B. dem achten Capitel voranſtellt: Prorsus mirifica historia est, quae et doctrinam utilem tradit, et pingit: et in gestu et in responso Christi mirandum et singulare consilium, sicut passim in historia evangelica, in factis et oratione Christi, praesertim cum hypocritarum insidiis petitur, singulares quidam et acres motus et mirifice cogitata cernuntur (15, 170). Sichtlich iſt die Bemühung, die eigenthümlich johanneiſchen Begriffe tiefer zu entwickeln. So lux mundi (Joh. 8, 12): Apostoli et prophetae tantum sunt ministri doctrinae coelestis; hic Messias est illuminator, qui non solum doctrinam affert, sed simul est efficax in mentibus, dato spiritu sancto accendens novam lucem (15, 175). Zu Joh. 6: Ego hanc concionem non de ceremonia coenae Domini intelligo, sed de fide, qua nituntur Christo, qui pro nobis corpus suum obtulit et sanguinem suum fudit. Joh. 1, 4: ζωὴ τῶν ἀνθρώπων. Solus filius Dei fuit victima, hic abolet peccatum et mortem et in mentibus credentium novam lucem, i. e. noticiam Dei, justitiam et vitam aeternam exsuscitat. Aber auch im Johannes-Commentar ſind es immer wieder dogmatiſche und ethiſche Loci, auf welche das Schriftwort reducirt wird. Z. B. Joh. 8, 1—11: In hac tota historia praecipuus locus est de discrimine ministerii legis et evangelii. 8, 19: Hoc dictum complectitur ampliorem doctrinam de agnitione arcanae voluntatis Dei. 8, 33: De tribus rebus praecipue certamen est in his quaestionibus, primum de politia, secundo de cultibus, tertio de persona Messiae.

Was es mit dieſen überall in der Schrift aufgeſuchten, oft mit ermüdender Eintönigkeit wiederholten Loci für eine Bedeutung habe, zeigt der Rath, den Melanchthon in der Brevis dis-

cendae theologiae ratio von 1530 gibt (2, 456 sq.): Tota biblia ordine legenda, et simul obiter sunt excerpendae praecipuae sententiae, quae sunt in locos communes digerendae, qui continent sumam doctrinae christianae, quae probent articulos seu dogmata. Das Schriftſtudium dient alſo vornehmlich der Beibringung von Beweisſtellen für die dogmatiſchen Lehrſtücke, aber doch nicht bloß im Sinn einer mechaniſchen Anhäufung von dicta probantia, ſondern auch im Sinn einer folgernden und anwendenden Entwickelung des Schriftwortes bis zur Beſtimmtheit des dogmatiſchen und ethiſchen Lehrſatzes. Daß mit der Auslegung der Schrift als Ermittelung des einfachen Schriftſinns ſtets die Anwendung und Folgerung verbunden ſein müſſe, ſagt Melanchthon ausdrücklich, z. B. 7, 392: Res duae in enarratione praecipue quaerantur, illustret veram lectionem Autoris, et explicatio sit confessio verae sententiae et testimonium profuturum posteris; und an mehreren Stellen der Rhetorik (13, 471): Est quaedam ratio ex scripturis ratiocinandi aliquid, ut: Christus est verus sacerdos (Ps. 110), igitur vere placabit patrem. Christus approbat magistratum, igitur approbat judicia, militiam et omnia civilia officia. Tales argumentationes non sunt allegoriae, pariter antecedentis et consequentis sententias retinere necesse est et argumentatione quasi per gradus a priore ad posteriorem pervenimus. Das Eigenthümliche der melanchthoniſchen Exegeſe in den von Melanchthon ſelbſt herausgegebenen Commentaren beſteht nun eben darin, daß, ohne bewußten Unterſchied beider Operationen, die Auslegung in die Anwendung übergeht, und daß das Schema für die letztere im Allgemeinen ein in den dogmatiſchen und ethiſchen Grundbegriffen und Grundlehren fertig gegebenes iſt. 13, 468: Litteralis sensus (Ps. 110) erit de sacerdotio Christi, nunc qui volet explicare, non accersat allegorias, sed referat hanc causam ad locos communes, et de his ordine dicat, quid sit sacerdotium, quid effecerit Christi sacerdotium. Ac in locis communibus delectus adhibendus est, ubi ad Evangelium referenda res sit, ubi ad praecepta de moribus.

Selbſt für die Allegorie, zu der Melanchthon nach dem Obigen zwar nicht für die lehrhaften Stellen, aber für die Ge-

schichten der Bibel sich Freiheit vorbehalten hat, und die er namentlich in der Postille fleißig treibt, ist das Schema in den dogmatischen Grundbegriffen gegeben. Viele dieser Allegorien darf man geistreich nennen, aber in wunderlicher Abstraktion laufen die verschiedenartigsten biblischen Typen auf denselben Grundgedanken hinaus. Ein Bild von Christus ist z. B. Simson mit dem Eselskinnbacken, weil in gleicher Weise Christus mit dem ministerium verbi divinae streitet (24, 701); aber auch der barmherzige Samariter, welcher den unter die Mörder gefallenen Adam, der von Jerusalem nach Jericho, d. h. aus dem Paradies in die Annehmlichkeiten der Welt herabstieg und in Sünden halbtodt liegen blieb, errettete (25, 382).

Ein Bild der Kirche ist Lazarus, der, mit Schmutz und Schwären bedeckt, verachtet zu den Füßen der Fürsten dieser Welt liegt (25, 33); ebenso: die große Sünderin, die von den Pharisäern verachtet wird (25, 190); die Maria, auf der Hochzeit zu Cana allezeit den Herrn bittend (24, 287); das Wirthshaus, in welchen der barmherzige Samariter seinen Geretteten bringt (25, 382); die Bundeslade, weil in ihr — gleich den Gesetzestafeln — doctrina de Filio Dei verwahrt wird (25, 858); natürlich auch die Braut im Königspsalm 45 (13, 1091); auch — in der Natur — die Grasmücke, welche viele Kukukseier — ingrati — nähren muß (24, 710); der Bienenschwarm, der aus dem todten Löwen — Christus — hervorgeht (24, 703). Ein Bild des Volkes Israel ist Bethphage, aus dem Christus — bei seinem Einzug — herkam (24, 590), auch die gezähmte Eselin; dagegen ein Bild der Heidenwelt das ungezähmte Eselsfüllen (25, 904), der Stumme, den Jesus heilt (25, 190).

Ein Bild des heiligen Geistes ist der Balsam, der vom Bart Aarons träufelt (Ps. 133); dagegen ein Bild der Philosophie mit ihren schaalen Tröstungen sind die Geiger und Pfeifer bei dem Töchterlein des Jairus (25, 829).

b) Das Angeführte mag genügen zum Nachweis, wiefern Melanchthon als Repräsentant der dogmatischen Exegese zu bezeichnen ist, und es bedarf kaum der Erinnerung, daß die Exegese anderer Reformatoren, namentlich eines Luther, z. B. in den Commentaren zum Galaterbrief, zur Genesis in der dogmatisch-

ethischen Ausbeutung ebenso weit geht, wobei freilich anzuerkennen ist, daß die Schriftauslegung Luthers ungleich originaler, tiefer ist, als die Melanchthons, welche in den dogmatischen Partieen gar zu einförmig die schulmäßigen Materien wieder und wieder bringt, und nur in ethischen Nutzanwendungen, namentlich in der Postille, Feinsinniges, z. Th. überraschend Treffendes bietet, was in dem Abschnitt über die Ethik seine Verwerthung fand. Hier muß aber noch hervorgehoben werden, wie in den späteren, zum Theil erst nach dem Tod des Reformators herausgekommenen exegetischen Schriften, welche uns mehr die in Vorlesungen angewendete exegetische Methode Melanchthons zeigen, das grammatisch-historische Element der Exegese ungleich mehr zum Recht kommt, als in den von Melanchthon selbst herausgegebenen Commentaren. Diese stehen mitten im Fluß der dogmatischen Entwickelung der reformatorischen Theologie, haben mehrfach bedeutsam genug in sie eingegriffen, Wendepunkte in derselben signalisirt, z. B.: für die Lehre von den Gnadenmitteln die Erklärung der Corintherbriefe; für die Lehre von Gnade und Freiheit der Colosserbrief von 1529, der Römerbrief von 1532; für die Christologie — Kritik der Ubiquitätslehre — die Scholien zum Colosserbrief von 1545. In seinen exegetischen Vorlesungen, namentlich der späteren Jahre, ist Melanchthon weniger Dogmatiker, mehr unbefangen der praeceptor Germaniae. Hieher gehört seine Explicatio proverbiorum Salomonis von 1529 und 1555, ausgezeichnet durch viele Citate aus den alten Classikern, und sein Commentar zu den Psalmen von 1553—1555. Es entspricht freilich weniger einer historischen Auffassung, wenn die Psalmen ziemlich vag doctrinae Dei genannt werden, von denen die einen mehr Ermahnungen oder Tröstungen, die andern Auslegungen der Verheißung von Christus enthalten (13, 1018). Und namentlich das Bestreben, messianische Weissagungen aufzufinden, hindert öfters die historische Auffassung *). So ist der Ps. 16. eine

*) Als dicta prophetica de Messia insigniora werden 24, 114 sqq. aufgeführt: Gen. 3. 12. 49; 2 Sam. 7; Ps. 2. 45. 72. 110; Jes. 7. 9. 11; Jer. 23. 35; Dan. 8; Hos. 12; Micha 5, 1 egressiones ejus etc.; Sach. 3; Zemach. 9. Auch hier hat Melanchthon der spätern Dogmatik bedeutend vorgearbeitet.

narratio de resurrectione Christi ac principaliter intelligatur loqui ipse Christus. Ps. 24 ist eine Prophetie über die Sammlung der Kirche in allen Landen und eine Lehre über die ächten Glieder und die Segnungen der Kirche. Ps. 40 ist direkt messianisch, ebenso Ps. 45, wo Vers 12 — concupiscet rex decorem tuum — ein ausdrückliches Zeugniß von der assumtio humanae naturae gefunden wird.

Aber anderwärts sucht die Erklärung den historischen Bezügen nachzugehen, so zu Ps. 47, wo auf die Verwandtschaft mit Jes. 7 u. 30 hingewiesen wird; Ps. 18, welcher aus der Geschichte Davids erklärt wird. Zu den meisten Psalmen werden freilich nur Summarien gegeben, Angabe des Inhalts, der Disposition und Erklärung der schwierigsten Stellen; einige Psalmen aber sind eingehender Vers für Vers erklärt. So Ps. 8, freilich falsch bezogen auf die Kirche in ihrer praesens miseria (Vers 5 u. 6) und künftigen liberatio im aeternum regnum coelorum (Vers 3) und schon auf Erden unter dem Allmachtsschutz Christi wider alle Creaturen (Vers 7 u. 8). Ebenso Ps. 30 u. 31. Aus Ps. 51, Vers 6 wird z. B. der richtige Gedanke gewonnen, daß zur bußfertigen Gesinnung auch die Anerkennung der Gerechtigkeit in den Gerichten Gottes gehöre. Vers 9 wird allegorisch erklärt: dem Ysopstengel, mit dem die Besprengung geschieht, gleicht der Prediger des Evangeliums, der die Wirkung des Todes Christi austheilt. Der zweite Theil (Vers 12 ff.) handelt von den Wirkungen der Sündenvergebung: Herzensreinigung, Verbindung mit Gott in der Liebe (Vers 13 u. 14), Dankopfer. Die Opfer nämlich können freilich Gottes Vergebung nicht erwirken, obwohl wir in der Buße unser Herz Gott aufopfern; dagegen bethätigt sich der Dank für empfangene Sündenvergebung wie im freudigen Zeugniß von Gottes Gnade (Vers 15), so auch in herzlicher Mitfeier des von Gott für jede Zeit verordneten Gottesdienstes.

Interessant ist schon in einzelnen Psalmen die Anwendung auf die Zeitverhältnisse der Reformationsperiode. So werden in Ps. 10 die calumniae der hypocritae, pontifices, Epicurei an den Verfolgungen der Evangelischen in England und Frankreich veranschaulicht. Namentlich aber hat Melanchthon

in den „Tagen der geringen Dinge", wie sie für die Evangelischen von der Schlacht bei Mühlberg anhuben, zu den Propheten, besonders den nachexilischen, gegriffen: Haec tota Ilias postremi temporis Judaicae politiae significat similes confusiones in imperiis hujus senectae mundi, quas sapienter toleremus, ne propter scandala deficiamus a Deo, sed certo statuamus, inter has confusiones Filium Dei tamen Ecclesiam collecturum et servaturum esse (13, 1007).

So wird auch das Wirken des Propheten Jeremias beleuchtet als ein exemplum servatae ecclesiae mirabili et novo modo in populo Juda, et promissionum mirabili modo et fide expectandarum, non sicut judicat humana ratio (13, 807). Ueberhaupt wird die politische Wirksamkeit der Propheten erkannt*) (24, 47).

Besonders geeignet, irrige Vorstellungen von dogmatischer Gebundenheit der melanchthonischen Exegese zu berichtigen, ist sodann seine Postille (C. R. 24. 25). Dieselbe enthält Nachschriften aus Bibelstunden über die sonn- und feiertäglichen Evangelien, welche Melanchthon von 1549 — 1560 für ausländische, namentlich ungarische Studenten im Hörsaal hielt, weil sie die deutsche Predigt nicht verstanden. Auch hier werden die zu jeder Pericope gehörigen, oft auch kaum hergehörende Loci doctrinae ausführlich besprochen. Vorangeschickt wird aber stets eine grammatische und historische Erklärung auch der Einzelnheiten des Textes.

Dem Wortverständniß sollen einmal die Ethmologie der biblischen Namen und andere Worterklärungen dienen, in denen nun freilich viel Falsches, wenn auch z. Th. Geistreiches, mit einigem Wahren gemischt ist. Z. B.: Pharisaei bedeutet expositores, doctores, interpretes, nicht segregati (25, 24). Sadducaei = justi, quia, cum negarent, animas esse immortales, videri

*) Der Zweck der Weissagung als Prädiktion des Zukünftigen war: den Glauben der Frommen zu stärken, daß die Welt nicht durch Zufall regiert werde, ebenso daß die Noth der Kirche ein Ende nehmen werde, auf daß sie nicht verzweifeln möchten (14, 168). Aber: prophetae non docebant tantum, sed etiam regebant consilia rei publicae (24, 47).

volebeant, se nullo proposito praemio secuturae vitae tamen colere justitiam (25, 86); Essaei = operarii, weil ſie gegenüber den Streitigkeiten der Phariſäer ihr Streben auf werkthätige Frömmigkeit, Gartenbau, Medicin, Faſten und Almoſen richteten (25, 87). Tyrus wird richtig vom hebräiſchen צור abgeleitet, aber mit rebellis, Sidon, angeblich die Mutterſtadt von Tyrus, mit venatio überſetzt. Capernaum bedeutet Schöndorf (25, 635). Jericho = Mond- oder Luneburg.

Melanchthon gibt ſich aber ebenſoviel Mühe, bibliſche Begriffe aus dem Wortſinn zu entwickeln. Z. B. Joh. 1, 29: *Ἄμνος θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*, i. e. agnus Dei, non quem Aaron mactat, sed quem Deus constituit, ut sit victima. Gestat peccatum, derivat in se iram et aufert etiam, placans nobis Patrem suo merito. (25, 90.) Matth. 5, 18: solvere legem. Auszugehen iſt vom grammatiſchen Sinn, nicht einfach = violare legem, ſondern prorsus eam tollere et abolere, ut non sit amplius (25, 174); über implere ſ. o. S. 47. Pſ. 110: Sacerdos secundum ordinem Melchisedec, i. e. non erit leviticum sacerdotium mactationis, sed benedictionis, in quo annuntiatur remissio peccatorum (25, 627). Matth. 6, 11: *Τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον. Ἐπιούσιος* est ab *ἐπιοῦσα* i. e. sequens dies, quotidianus. Non dicitur de spirituali pane.

Auch auf die Erläuterung ſchwieriger Conſtruktionen oder Ausdrücke wird Fleiß verwendet; z. B. das Proömium des Lucas 1, 1. [Cum multi conati sint digerere orationem de negotiis quae completa sunt in nobis; (mihi non haec versio displicet, quamquam est in aliquibus textibus *πεπληροφορημένων*, i. e. de certo cognitis), sicut tradiderunt nobis qui viderunt, visum est et mihi *παρηκολουθηκότι* i. e. assectari, negotia requirunt non tantum acrem ingenio, sed *παρηκολουθηκότα τοῖς πράγμασι*, d. h. einen der oft dabei mit geweſen iſt. Sic igitur dicit: accurate et ordine scribere (25, 689 sq.).] Joh. 8, 25: *τὴν ἀρχὴν ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν*. Latinus textus habet: principium, quod et loquor vobis. Illa versio non est grammatica. Vult dicere: Ego prorsus sum hoc quod dico vobis. Verba substantiva praecedunt et sequuntur nominativi.

Ego sum orator vester, quae persona alloquitur Ecclesiam omnibus temporibus *).

Aus diesen Beispielen geht auch hervor, daß Melanchthon im mündlichen Vortrag mehr auf den Grundtext zurückgeht **), als dies in den Commentaren sichtbar wird, wo er seiner Erklärung eine lateinische Uebersetzung vorangehen läßt, die im Allgemeinen der Vulgata entspricht. Daß aber aus dem Grundtext Falsches herausgelesen werden kann, zeigt die constant unrichtige Auffassung von Matth. 9, 16: Doctrina libertatis non est infundenda in nondum agentes poenitentiam, nondum cicuratos, domitos. „Nehmet ein grob Exempel: Da die Bauern hörten, die Christen sollten frei sein, wollten sie nicht mehr Zins geben, und hießen das libertatem Christianam" (25, 521).

Mit besonderem Fleiß sucht Melanchthon jede evangelische Geschichte in ihre historische und geographische Umrahmung hineinzustellen. Auch im Johannes-Commentar heißt es oft, z. B. zu Joh. 4: Prius series historiae consideretur. Adhuc agitur primus annus post baptismum Christi, et jam primum post Pascha redit in Galilaeam. (15, 98. 115. 130.) So wird auch in der Postille immer zuerst gesprochen de circumstantia temporis, quo contentio istacontigit 24, 542; 25, 888 [encaenia] u. s. w.

Eingehend wird die neutestamentliche Zeitgeschichte, z. B. die Geschichte des Herodes d. G. und der herodianischen Familie (24, 168; 25, 699 u. a.), der jüdischen Religionsparteien erörtert. Ebenso oft heißt es: Seht die Karte an! Ut sitis quasi in illis ipsis vestigiis spectatores illarum maximarum rerum. Pulcrum est stare quasi in re praesenti, ubi Deus edidit testimonia de Filio. (25, 345.) So wird öfters eine Beschreibung von Galiläa (24, 273; 25, 138), Cäsarea (25, 122), Gadara (645), dem See Genezareth (24, 514; 25, 138 u. a.) und anderen biblischen Localitäten unter Benutzung des Josephus,

*) Anders im Johannes-Commentar: Rideatis sane ego, tamen affirmo, vobis, me esse hunc ipsum quem dixi (15, 188).

**) Tenere grammaticum sensum, congruentem cum fontibus (24, 76. 145), legatis textus, fiatis textuales (25, 667).

vielleicht auch mittelalterlicher Quellen gegeben; ausführlich das Leben des Paulus erzählt (24, 300. 306 sqq.).

Schließen wir diese Skizze der exegetischen Leistungen Melanchthons mit der Uebersicht seiner Erklärung eines größeren Textabschnittes! Dieselbe kann vielleicht auch zeigen, wie lebendig und anregend Melanchthon seinen Gegenstand behandelt, und daß auch das erbauliche Moment in seiner Schriftauslegung zu seinem Recht kommt. Am Gründonnerstag behandelt er in der Postille Joh. 17 (24, 607)*). Voran eine commonefactio de consideratione operis redemtionis. Dieses ganze Geheimniß von der Erlösung ist eine Weisheit, welche alles Verständniß der Creatur übersteigt. Wunder so überschwenglicher Art, daß sie, selbst geoffenbart, nur schwer geglaubt werden. Aber Gott wirkt allezeit in etlichen den Glauben und stärkt ihn; bitten wir ihn, daß er durch die Betrachtung der heilsamen Lehre auch uns den Glauben befestige. Die Betrachtung des Leidens Christi ist eine dreifache: 1) Paedagogica. Die Geschichte des Erlösungswerkes muß dem Volk bekannt werden, immer geht die Erkenntniß der Wirksamkeit im Herzen voran. 2) Evangelica seu spiritualis. Erschrecken vor dem Zorn Gottes, daß der Sohn das Opfer für das Menschengeschlecht werden mußte, und Aufrichtung durch den Trost, daß wir um dieses Leidens willen mit Gerechtigkeit und Leben begabt und gewißlich von Gott angenommen werden. Hiezu ist auch das heilige Abendmahl eingesetzt. 3) Exemplaris. Wie Christus gehorsam war in seinem Leiden, so sollen auch wir bei unsern Drangsalen uns in den Willen Gottes ergeben.

Das hoheprieſterliche Gebet enthält die Fürbitte, welche der Sohn Gottes im ewigen Rathschluß der Trinität für uns einlegt, wie solche Fürbitte sein Seufzer durchs ganze Leben und sein Gebet im Himmel für uns ist. Es bildet den Schluß der Lei-

*) Dieser Abschnitt (ähnlich 24, 656 über Jes. 53) zeichnet sich dadurch aus, daß auf den Textzusammenhang genau geachtet und der Text durcherklärt wird. Bei andern folgt auf die Betrachtung der Textgeschichte eine mehr selbstständige Entwickelung der Loci s. materiae hujus textus, so 24, 705 über Luc. 24 de testimoniis prophetarum, ferner magnifica commendatio colloquiorum piorum.

densprediget, die Christus Joh. 14—16 gehalten. In dem ersten Theil bittet Christus als das Haupt der Kirche für sich, daß die göttliche Kraft in solcher Erniedrigung und bitterem Leiden ihm nahe sein möge. Hier ist ein Zeugniß eingeflochten über die zwei Naturen in Christo, die göttliche und die menschliche, welche letztere durch das Leiden verklärt werden solle, und ist der Zweck, damit der Sohn den Seinen ewiges Leben gebe. Dieses besteht in der Erkenntniß des allein wahren Gottes; diese ist aber nicht nur historische Kenntniß, sondern Verehrung des wahren Gottes in der erlösten Gemeinde durch wahren Glauben im Herzen leuchtend. Es ist zu beachten, daß im Hebräischen das Erkennen auch in seiner Wirkung: Verlangen und Affekt im Herzen, gefaßt wird. Hiemit ist nicht bloß die Seligkeit im künftigen Leben gemeint, die Anschauung Gottes und Vollendung höchster Weisheit und Freude, sondern der Anfang des ewigen Lebens ist in diesem Leben, daß man den ewigen Gott in Christo als versöhnt erkennt und anruft; dieser Trost ist Genuß des ewigen Lebens.

Vers 4 u. 5. Siehe welche Gemüthsbewegung Christus beim Eintritt in sein Leiden hatte! Noch einmal wiederholt er dieselbe Bitte. Und fügt denselben Grund bei: „Du willst dich durch die Sendung des Sohnes offenbaren, dies Werk habe ich vollbracht.“ Dieses praeteritum bezeichnet synekdochisch, daß er dem Ende nahe ist. „Nun verkläre mich mit der Klarheit, die ich bei dir hatte vor Grundlegung der Welt“, dies besagt, daß der Sohn schon vor der Schöpfung und Menschwerdung ein persönliches Wesen war, er ist mit einem Worte Gott.

Vers 6. Nun fährt er fort zu erklären, wodurch er den Vater verherrlicht habe. „Sie haben dein Wort gehalten.“ Das ist nicht von vollendetem Gehorsam gegen das Gesetz zu verstehen, sondern von Annahme und Bewahrung des Evangeliums. Dies beweist aufs klarste, daß alle, die das Evangelium lieb haben, wahre Glieder der Kirche und Erwählte sind.

Der zweite Theil des Gebetes (Vers 9 ff.) bittet für die Kirche. Er bittet nicht für die Welt, d. h. synekdochisch für den in Gottlosigkeit beharrenden Theil der Menschheit. Kann es aber ein größeres Elend geben, als von der Fürbitte Christi ausgeschlossen und dem ewigen Zorn unterworfen zu sein? Er bittet

für die Seinigen, für die Apostel und für die ganze Kirche; fürs erste, daß die Kirche fortbestehe in allen Verfolgungen, wie ein weiser Fürst in dem Angesicht des Todes für den geordneten Fortbestand seines Reiches betet.

Vers 11 enthält den Grundgedanken des ganzen Gebetes: „Bewahre sie in Deinem Namen", d. h. in der Erkenntniß und Anrufung des wahren, dreieinigen Gottes. Vers 13: „Damit sie wahren, nicht philosophisch erdichteten Trost haben", vollkommene Freude, nicht dem Grad sondern der Art nach. Vers 15 u. 16 blickt auf die Gefahren und daß die Kirche auch in ihnen erhalten bleibe, was viel wunderbarer ist, als wenn Gott die Frommen alsogleich aus dieser Welt abriefe, indem er sie in diesem Leben im wahren Glauben üben und ihn durch sie auch auf andere verbreiten will. Das heißt Vers 17: „Heilige sie in deiner Wahrheit". Heiligen heißt göttlichen Zwecken weihen, aus dem Reich der Finsterniß versetzen in das Reich des Sohnes; auch vor Irrthümern wie die Messe, der Heiligenverehrung sollen die Gläubigen, insonderheit die Jugend bewahrt bleiben. Deutlich ist Vers 18 die Einsetzung des Predigtamtes gelehrt. Wie Christus von Gott gesandt ist, so sendet er seine Apostel. Und er wendet den Seinigen allen (Vers 19 u. 20) die Früchte seines Opfers zu, wie der Priester in Israel für das Opfer der Erstlinge den Segen Gottes für sich und das Volk erflehte. Nun folgt die zweite Bitte für die Einigkeit der Kirche (Vers 21—24). Keine Gemeinschaft kann ohne Eintracht dauernd bestehen, was auch Plato und Aristoteles bestätigen; und Jesaia bezeugt: Manasse frisset seine eigenen Schultern und Arme. Die Gläubigen sollen aber eins sein in Gott, wie Augustin sagt: die Freundschaft muß die Uebereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Dingen sein. Gott ist die Liebe, darum bittet Christus (Vers 23), daß Gott in uns sei.

Endlich bittet der Herr darum (Vers 23 ff.), daß die Seinen seine himmlische Herrlichkeit schauen dürfen. Dieses heilige Liebesleben des Vaters und des Sohnes, in das wir aufgenommen werden sollen, schildert der Schluß des Gebetes. Die Größe dieser Bitte kann keine Creatur ausdenken, doch lasset auch uns darum bitten, daß wir Glieder der Kirche seien, die das ewige

Leben hat. Wie das Gebet des Sohnes im Todeskampf nicht vergeblich ist, so auch unser Gebet nicht, wenn es an das seinige sich anschließt. Denn „was ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, das wird er Euch geben".

3. Verhältniß der Exegese zur Dogmatik.

Dogmatischer Schriftgebrauch.

Noch a. 1550 bezeichnet Melanchthon das enge Verhältniß der protestantischen Dogmatik zur Schriftauslegung folgendermaßen: Ecclesia velut Grammatica est sermonis divini, docet teneram aetatem, quid vocabula significent, et distribuit utcunque membra doctrinae, et adjungit perspicua testimonia sumta ex scriptis propheticis et apostolicis (7, 576). Und Agricola schalt den Melanchthon den „Grammaticum zu Wittenberg, welcher viel in theologia läßet ausgehen; es ist aber nihil spirituale darin".

Es verlohnt sich, die dogmatischen Hauptschriften des Reformators darauf anzusehen, ob das Urtheil, daß in ihnen die Dogmatik in [philologische] Exegese aufgehe, richtig ist. Wir werden hier einer bemerkenswerthen Wandlung in der Methode Melanchthons begegnen.

a) In ihrem ersten Entwurf (der theologica institutio von 1519) wollten die Loci in der That nichts anderes sein, als Prolegomena, εἰσαγωγαὶ zum Römerbrief s. 21, 49. 81: Lucubratiuncula in hoc tantum parata, ut Paulinae disputationis argumentum καὶ ἔλεγχον quam pinguissime indicaret. Der Entwurf beschränkt sich denn auch ganz auf die Entwickelung der paulinischen, im Römerbrief besonders hervortretenden Grundbegriffe: justitia, peccatum, gratia, fides (21, 49—56); wie eine solche Entwickelung der auf die Rechtfertigungslehre bezüglichen Begriffe denn auch später dem Commentar zum Römerbrief vorangeschickt ist; s. 15, 499 sqq. 799 sqq.

Allein bei der in Rede stehenden ersten Ausarbeitung jener biblisch-theologischen Exposition wurde der Reformator bereits von einer doppelten Voraussetzung geleitet, erstlich, daß es ein Ganzes

christlich-theologischer Grundbegriffe*) gebe. Er zählt sie schon 1519 in der seitdem constant gebliebenen Reihe auf: De Deo, uno, trino, creatore, homine, peccato, lege, verbo, incarnatione, gratia, sacramentis, ecclesia, clavibus, hominum potestate et conditionibus.

Dieses Lehrganze christlicher Grundbegriffe aber, die summa Christianismi (21, 40) ist dem Melanchthon in seiner ersten Periode ausschließlich in der heiligen Schrift in reiner Gestalt gegeben. 21, 82: Fallitur quisquis aliunde Christianismi formam petit, quam e scriptura sacra. Und zwar liegt das System christlicher Heilslehre eben im Römerbrief des Paulus fertig vor. 21, 12: Hi soli loci compendiarium beatitudinis divinae iter monstrant. Atque hos tractavit Paulus velut Methodum quandam totius christianae disciplinae describens. Der Römerbrief ist schon eine fertige Dogmatik, zu der es nur einleitender Prologomena, aber keiner dialektischen oder kirchlichen Entwickelung bedarf. Natürlich hängt diese Reduktion der Dogmatik

*) Unter Loci wird man zunächst Grundbegriffe oder Hauptmaterien zu verstehen haben, nicht aber Grundwahrheiten, oder Grundlehren, wie Heppe, Dogm. I, 7 und Schmidt, Leben Melanchthons, S. 65 übersetzen. Nach der Vorrede zu den deutschen Loci, „Hauptartikel christlicher Lehre", wollen diese geben eine „Erklärung der fürnehmsten Namen" (22, 46), d. h. Begriffe (s. oben 7, 576), und der Hauptinhalt der lateinischen Loci ist zusammengefaßt in einem Anhang mit dem Titel: Definitiones appellationum, quarum in ecclesia usus est (21, 1076). Die Loci sind also nicht inhaltlich schon irgendwie bestimmte Sätze, diese heißen (21, 24) theses communes, sondern sie bilden das Fachwerk, das mit Inhalt erst auszufüllen ist. In diesem Sinn entlehnte Melanchthon den Ausdruck der Rhethorik. S. den Brief an Joh. Heß von 1520 (C. R. 1, 158). Secutus sum rhetorum consilium, qui locis communibus comprehendere artes jubent. Rhetorik 13, 451: Voco locos communes in omni genere doctrinae praecipua capita, quae fontes et summam artis continent. Ebenso 21, 83: Qui scopi vice, ad quem omnia studia dirigamus, habentur. Die Loci heißen 1521: Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae (letzterer Ausdruck wird von Gaß I, 45 betreffend mit Skizzen übersetzt), 1535: Loci communes theologici recens collecti, 1543: Loci theologici recens collecti. Ein sachlicher Unterschied ist unter diesen Titeln nicht; dagegen sind von den Loci communes zu unterscheiden die Loci testantes, die Beweisstellen aus der Schrift (21, 20. 601).

auf die Erklärung, oder, da es nicht einmal Commentare geben soll (21, 82), auf die Lektüre des Römerbriefes zusammen mit der energischen Beschränkung der theologischen Erkenntniß auf die loci salutares, qui Christum tibi commendent, qui conscientias confirment, qui animum adversus Satanam erigant (21, 85), d. h. auf die Soteriologie. Von den objektiven Dogmen hatte sich der Protestantismus der Praxis, der lebendigen Wirksamkeit der göttlichen Wahrheit zugewandt (21, 84): Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus. Hoc est Christum cognoscere beneficia ejus noscere.

Aber indem man einen Ueberblick der paulinischen Heilslehre als index, als Anleitung für gläubiges Schriftverständniß der Lektüre des Römerbriefes voranschickte, war doch schon ein Minimum von Dogmatik neben der Exegese anerkannt. Dieses wuchs, sobald man darauf reflektirte, daß dieselbe Heilslehre wie im Römerbrief auch in der ganzen Bibel enthalten sei, daß also das Verständniß jeder einzelnen Schrift am besten durch einen Ueberblick der Bibellehre im Ganzen eingeleitet werde.

Diesen versucht nun die Lucubratiuncula Philippi Melanchthonis von 1520 (C. R. 21, 11 sqq.). Diese entnimmt ihre Beweisstellen aus der ganzen heiligen Schrift, auch aus dem Alten Testament, und zwar Beweisstellen bereits für ein vollständigeres Lehrganze, das von der Anthropologie, und zwar in der Lehre von der Freiheit anhebend über die Soteriologie, aber auch auf die Lehre von den Gnadenmitteln und die Anfänge der Ethik sich erstreckt.

In abgerundeter Gestalt erscheint dieses „biblische Lehrsystem" in den Loci von 1521. Sie sind freilich die energische Aussprache des „ursprünglichen religiösen Willens der Reformation". Aber eben wie dieser an der Schrift, als in welcher die Gottheit ihr vollkommenstes Bild abgedruckt hat, sich neu orientirt (21, 85). In beachtenswerther Weise ist es dem Verfasser um die originalen Schriftbegriffe im Gegensatz zu der scholastischen Zerfaserung derselben zu thun. So ists für die Anthropologie der biblische Begriff des Herzens (S. 90), auch der des Fleisches (S. 104) und der der Sünde, in welchem die Schrift Erbsünde und Thatsünde als pravus cordis motus contra legem Dei zusammen-

faßt (S. 97). Der Begriff des Evangeliums wird in seiner geschichtlichen Entwickelung als Weissagung und Erfüllung verfolgt, (S. 140ff.), die paulinische Auffassung des Gesetzes, freilich ohne gehörige Ausgleichung mit dem vorangestellten Begriff des Gesetzes, aufgenommen (S. 116. 147). Ebenso wird der Begriff des Glaubens an alttestamentlichen Beispielen, auch Hebr. 11, Röm. 4 u. Gal. 5 entwickelt, ebenso der Sacramentsbegriff aus Genes. 17 u. Röm. 4.

Für alle diese Grundbegriffe schöpft die erste Ausgabe der Loci viel tiefer und allseitiger aus der Schrift, als die spätern Ausgaben. So finden wir auch mehr „Schriftgebrauch im Großen", eingehendere Behandlung größerer Schriftabschnitte, z. B. für die Lehre von der Sünde (Röm. 5), vom Gesetz (Röm. 7 u. Gal. 3), vom rechtfertigenden Glauben (Röm. 3 u. 4), von den Früchten des Glaubens (2 Petri 1 u. Jacobi 2), von der Taufe (Röm. 6), von der Obrigkeit (Röm. 13). — Aber freilich ist, dem Verfasser unbewußt, die Grundlage des hier vorgetragenen Systems, die Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens, mehr augustinisch oder im Sinn des später mittelalterlichen Determinismus als in dem des Paulus. Es ist ein von Melanchthon später selbst angelegentlich widerlegter Satz: Omnia necessario evenire scripturae docent (21, 89). Und im weitern Verlauf ist für ganze Abschnitte, z. B. für die Lehre von den Sacramenten, von weltlicher und geistlicher Obrigkeit das confessionell-polemische Interesse leitend und nicht das biblisch-theologische.

b) In der zweiten und dritten Redaktion der Loci und in den Schriften über das Nicaenum geht dann das Interesse in steigendem Maß auf die Vervollständigung des Systems namentlich in den objektiven Dogmen, welche ja auch in der ersten Redaktion, wenngleich nur als ein unausgefüllter Rahmen, beibehalten waren; ebendamit entschiedener auf die Entwickelung der kirchlichen Lehre, wozu die Schrift mehr die Stelle der Beweisquelle als der eigentlichen Erkenntnißquelle einnimmt. Die Ausgabe von 1535 will zusammenfassen die doctrina catholica de rebus necessariis, videlicet quae traditur in Apostolicis litteris et receptis scriptoribus Ecclesiae (21, 333). Die dritte

Redaktion gibt sich als explicatio dogmatum ecclesiae und zwar ebenso im partikular-, wie im ökumenisch-kirchlichen Sinn: sequor doctrinam Ecclesiae Wittenbergensis, quae sine ulla dubitatione consensus est Ecclesiae catholicae (21, 602). Für die einzelnen Artikel dieser christlichen Lehre klare und deutliche Zeugnisse der heiligen Schrift zu sammeln ist dabei Hauptaugenmerk des Verfassers. Endlich die Schriften über das Nicaenum bezwecken eine Erläuterung des ökumenischen Symbols (23, 197), dessen Annahme ein Hauptkennzeichen der wahren Kirche bildet (S. 495), dessen Wahrheit aber freilich erst aus den Aussprüchen der Propheten und Apostel gewiß wird (S. 205).

Die Methode der Schriftbenützung ist aber bei den einzelnen Glaubensartikeln eine noch schwankende, ein bemerkenswerther Unterschied z. B. schon von den Loci des Martin Chemnitz, oder den dogmatischen Ausführungen der Concordienformel. Wie in diesen folgt auch schon in den melanchthonischen Loci bei manchen Partien die Besprechung der Schriftlehre als Sammlung von testimonia der kirchlichen These in deutlicher Sonderung nach. So in der Theologie; hier wird zuerst die kirchliche Definition von Gott, in der dritten Redaktion, unter Anlehnung an eine platonische Definition, sofort die Lehre der Einheit Gottes entwickelt mit angehängten Beweisstellen (21, 353. 613). Dann folgt der Abschnitt von den drei Personen der Gottheit, in dritter Ausgabe ebenfalls mit mehr philosophischer Terminologie, und Beweisstellen für die Dreieinigkeit, für die Gottheit (in dritter Ausgabe auch für die wahre Menschheit) des Sohnes und für die Personalität des heiligen Geistes bereits mit Berücksichtigung der altkirchlichen Exegese. Ebenso im Locus de gratia et de justificatione. Voran geht — und das unterscheidet den Reformator von den Epigonen — die Beschreibung des thatsächlichen Hergangs der Rechtfertigung aus der religiösen Erfahrung; darauf folgen aber stereotyp gewordene Definitionen von der Rechtfertigung, von der Gnade, vom Glauben; und nun erst die testimonia, natürlich besonders aus dem Römerbrief, übrigens in dritter Ausgabe mit einer philologischen Entwickelung des Glaubensbegriffs aus der Gesammtlehre der Schrift und mit angehängten Zeugnissen der Kirchenväter.

Dagegen finden wir in anderen Lehrstücken die dogmatischen Sätze nicht erst hintennach aus der Schrift bewiesen, sondern direkt aus Bibelstellen entwickelt. Es sind dies solche Lehrstücke, die noch nicht zu festem kirchlichem Abschluß gekommen sind, in denen wir noch die lehrbildende und weiterbildende Thätigkeit des Reformators, nicht bloß das Redaktionsgeschäft des Schuldogmatikers wahrnehmen. So sehen wir in dem Locus de causa peccati et de contingentia das Bemühen, aus Schriftstellen die Ursache des Bösen im Willen der Creatur, nicht in Gott nachzuweisen.

Der Locus de bonis operibus wird bereits nach stehenden Kategorien abgehandelt, aber jedes einzelne Moment wird aus Schriftstellen entwickelt, und hiebei ebenso die biblische Gemeinlehre von der ewigen Gültigkeit des Gesetzes, als die Bedeutung der prophetischen Verheißung und die neutestamentliche Lehre vom Lohn geltend gemacht. Sehr instruktiv ist dies Verhältniß von Schrift und Kirchenlehre auch in der dritten Partie der Loci, de ecclesia. Der in der zweiten Ausgabe besonders sorgfältig behandelte Begriff der Kirche wird aus Stellen wie Matth. 13, 47; Eph. 5, 25; Joh. 10 u. 1 Cor. 3 entwickelt (21, 507 ff.). Dagegen für die bereits seit der Augustana feststehende These, quod regnum Christi sit spirituale, tritt die Schriftlehre wieder als Sammlung von testimonia auf (21, 520).

Endlich die Lehre von den Sacramenten und vom Abendmahl wird in der zweiten Ausgabe dialektisch, aber auch schriftmäßig aus Röm. 4, 11 u. 1 Cor. 11 entwickelt; in der dritten Ausgabe fehlt diese Schriftbegründung, was für dieses Lehrstück besonders auffällig, aber daraus erklärlich ist, daß Melanchthon seine eigenthümliche Auffassung des heiligen Abendmahls, die er bekanntlich stets im Anschluß an die paulinische Redaktion der Einsetzungsworte entwickelt, in der letzten Ausgabe ganz zurücktreten läßt.

Wir dürfen aus diesen Observationen wohl entnehmen, daß Melanchthon auch in den spätern Perioden seiner Theologie da, wo er eigenthümlich, lehrbildend oder bestrebt ist, einen Fortschritt der bereits gebildeten Lehre herbeizuführen, dem Princip der Schriftforschung und der Entwickelung der Lehre aus der

Schrift treu bleibt. So folgt er auch in der Anlage des dogmatischen Systems mit Bewußtsein der Schriftanalogie (21, 341). Die beste Methode der Dogmatik, d. h. der Aufriß des Systems, ist schon in der Schrift gegeben. Diese beginnt vom Wesen Gottes und handelt dann von der Schöpfung, Natur und Fall des Menschen, von der Ursache der Sünde, von Gesetz und Verheißung, von der Sendung und dem Erlösungswerk des Sohnes Gottes, von der Vergebung der Sünde, der Spendung des heiligen Geistes und seiner Aufnahme im Glauben mit dessen Früchten, und von dem Wesen, Kennzeichen und Regiment der Kirche. Die dritte Ausgabe erkennt in diesem System der Glaubenswahrheiten eine historica series, weil sie eben auf göttlichen Heilsthaten beruhen (daher auch nicht demonstrirt werden können s. u.) (21, 605). Dabei wird noch besonders hervorgehoben, daß die innere Gliederung des Systems durch den von Paulus im Römerbrief in kunstvoller Weise durchgeführten Unterschied von Gesetz und Evangelium bestimmt sei (21, 414. 416. 419. 801).

Damit erkennt denn Melanchthon auch an, daß der Typus seiner und überhaupt der evangelischen Dogmatik ein paulinischer sei. Gleichzeitig mit der ersten Ausgabe der Loci, die bereits mit Entschiedenheit diesen Weg einschlägt, ist eine adhortatio ad christianae doctrinae per Paulum proditae studium, in der es enkomiastisch genug heißt (11, 38): Die Hauptstücke, darin die Summa der Theologie besteht, hat allein Paulus den Sterblichen vor Augen gestellt. Wir wüßten nichts von der Gnade der Erlösung, ja von Christus selbst, wenn Gott dem Erdkreis keinen Paulus gegönnt hätte. Ebenso entschieden in der Vorrede zum Römerbrief von 1532: „Ohne die Lehre des Paulus gibt es keine Erkenntniß der Wohlthat Christi, keinen gewissen Trost für die Seele, und keine wahre Anbetung Gottes" (2, 614); vgl. 3, 897. Und am bestimmtesten in der Vorrede zum Römerbrief von 1556: Fons est confessionis Ecclesiarum nostrarum Pauli doctrina (8, 740; 24, 318).

Wie aber die exegetische Thätigkeit des Reformators allmählich über die ganze heilige Schrift sich ausbreitete, so ist gerade bei der dogmatischen Richtung seiner Exegese eine Rückwirkung

derſelben auf ſeine Dogmatik erkennbar. In den ethiſchen Partieen haben wir beſonders eine treue Benützung der ſynoptiſchen Jeſusreden wahrgenommen, auf die eigentliche Dogmatik wird neben Paulus namentlich Johannes wirkſam. So ſagen ſchon die Loci von 1533 neben der Hervorhebung der Auktorität des Paulus: Johannes praecipue docet de natura Christi, item de justitia fidei (21, 254). Und nicht nur für die Trinitätslehre und Chriſtologie hält ſich Melanchthon vorwiegend an das Johannesevangelium; auch für die Freiheitslehre hat er dorther bedeutſame Förderung gewonnen *), und die letzte Schrift über das Nicaenum löſt die pauliniſche Dialektik der Rechtfertigungslehre in die Fülle der johanneiſchen Myſtik auf. Utor et hac forma vocabuli Justificationis, cum Johannes dicat: Qui habet Filium, habet vitam, declaratio inde sumi potest, Justificari est ex non habente Filium fieri habentem Filium (23, 451).

B. Das philoſophiſche Element der melanchthoniſchen Theologie.

Die „Philoſophie" Melanchthons iſt frühe Gegenſtand der Anfechtung geworden nicht bloß freundſchaftlichen, oft auch mehr ſcherzhaften Vorhalts von Seiten Luthers **), der von ihr das Aengſtliche in Melanchthons perſönlichem Verhalten z. B. auf dem Augsburger Reichstag ableitete, ſondern namentlich von denen, die Melanchthon nicht ohne Grund simiae Lutheri nannte

*) S. oben S. 74.

**) S. Köſtlin, Luthers Leben II, 214: „Euch quält Eure Philoſophie, nicht die Theologie." S. 218: „Gott hat die Sache an einen gewiſſen Locus geſetzt, den ihr in Eurer Rhetorik und Philoſophie nicht habt, derſelbe heißt Glaube."

(24, 163). Schon 1537 klagt Melanchthon (3, 429): Dicam de conspiratione indoctorum, qui me tantum propter philosophiam oderunt (7, 573). Aber auch noch neueſtens wird von ſehr gewichtiger Seite der Vorwurf wider ihn erhoben, daß er der intellektuelle Urheber der theologiſchen Scholaſtik und des kirchlichen Partikularismus iſt, dem die Reformation ſo bald verfällt *). Und andererſeits hat ihn Delbrück der Miſologie, des Haſſes gegen die Philoſophie, der Myſtik beſchuldigt **).

Dieſe widerſprechenden Urtheile erklären ſich theilweiſe aus der wechſelnden Stellung und Stimmung des Reformators gegen die Philoſophie; dieſe iſt in dem Abſchnitt über Melanchthons Ethik verfolgt bis zu dem Punkte, da für beide Wiſſenſchaften, die Philoſophie und Theologie gegenſeitige Selbſtſtändigkeit erſtrebt wird. Die letzte ethiſche Hauptſchrift: „Ethicae doctrinae elementa", mit ihrer freiſinnigen comparativen Behandlung der philoſophiſchen und theologiſchen Ethik, iſt der beſte Beweis, daß Melanchthon mit Wiſſen und Willen kein Scholaſtiker geweſen. Aber allerdings da ſeine Theologie unter allen reformatoriſchen Lehrbildungen am meiſten mit der wiſſenſchaftlichen Bildung Fühlung zu behalten ſucht, ſo muß ſie auch zu der Philoſophie ein poſitives Verhältniß gewinnen. Das bleibt immer ein leitender Gedanke des Reformators: Ecclesiae opus esse liberali eruditione et non tantum cognitione Grammatices, sed etiam aliarum multarum artium et Philosophiae scientia (11, 279; 2, 852). Dieſes poſitive Verhältniß läßt ſich nun zunächſt nach ſeinen Anſchauungen näher dahin beſtimmen, daß

1. die Theologie nach ihrer Stellung in der Encyklopädie der Wiſſenſchaften und nach ihren ſpeciellen Bedürfniſſen ihre materielle Vorausſetzung hat in der Philoſophie. Hierüber heißt es in der Rede de philosophia (11, 280): Cum tantum mali habeat inerudita theologia, Ilias malorum, opus est multiplici doctrina, multa enim assumenda sunt ex Physicis, multa ex philosophia morali conferenda sunt ad doctrinam

*) Ritſchl, Die chriſtl. Lehre von der Rechtfertigung und Verſöhnung I, 16. Jahrb. für deutſche Theologie 1870, S. 386.

**) Delbrück, Ph. Melanchthon, der Glaubenslehrer, S. 9. 12.

Christianam. Erinnern wir uns der Gliederung der philoſophiſchen Disciplinen, ſo heißt es bezeichnend genug (12, 689): philosophia continet artes dicendi (Dialektik und Rhetorik), physiologiam (Phyſik mit Pſychologie und Mathematik) et praecepta de civilibus moribus. Da iſt es nun dem Melanchthon eigenthümlich, daß er nicht nur die formalen philoſophiſchen Disciplinen in der Theologie verwendet wiſſen will, ſondern daß er auch in der Realphiloſophie einen Unterbau für dieſelbe ſucht, adminicula in doctrina coelesti (13, 657). Aus der Pſychologie namentlich entlehnt er ſchon ſeit der erſten Ausgabe der Loci ein Ganzes anthropologiſcher Grundbegriffe, und es iſt bekannt, und Melanchthon bekennt es ſelbſt, daß die pſychologiſchen Unterſuchungen über Willen, Affekt, Begierde, Willensfreiheit ihn über die anfänglichen Härten in der Lehre von Gnade und Freiheit hinausgeführt haben (13, 7—9. 135; 11, 162; 7, 1125). So nimmt die theologiſche Ethik ihre Grundbegriffe aus der philoſophiſchen Moral, z. B. höchſtes Gut, Tugend, Gerechtigkeit, Geſetz, aber ſo, daß ſie dieſelben erſt mit dem rechten erfahrungsmäßigen Inhalt erfüllt, wie er ſich erſt aus dem Evangelium, aus der Thatſache der Erlöſung ergibt (2, 852; 16, 170). Dieſe unbefangene und dabei methodiſch geordnete Verwerthung der in der Philoſophie enthaltenen Bildungs- und Wiſſenselemente für die Theologie, dieſes Streben nach einer allgemein wiſſenſchaftlichen Fundamentirung derſelben erinnert gewiß viel mehr an die leibnitziſch-wolfiſchen Theologen, ja ſelbſt neuere Erſcheinungen ſpekulativer Theologie, wie Rothe, als an die ſo einſeitig theologiſche, in engem Geſichtskreis ſich bewegende Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts. Ja aus der Phyſik entnimmt Melanchthon nicht nur ein ſehr ausgeführtes Weltbild als Gegenſtück der dogmatiſchen Loci de creatione und de providentia, ſondern auch die Elemente einer natürlichen Theologie, die freilich noch nicht zu einem Ganzen vereinigt ſind, aber doch bereits eine doktrinelle Conſiſtenz erlangt und darin eine gewiſſe Einheit haben, daß man ſie als Ausſagen der Geſetzesreligion (im Unterſchied von der Erlöſungsreligion), ſo wie ſie ſchon dem natürlichen ſittlich-religiöſen Bewußtſein innewohnt, betrachten kann [aliqua legis pars (2, 852; 12, 690; 16, 22)]; ſ. oben S. 225.

Elemente der natürlichen Theologie.

Ihre Quelle haben sie in der lux naturalis, in den noticiae in mente humana, quae nobiscum notae sunt, dem aprioriſchen Erkenntnißbeſtand der menſchlichen Vernunft, den Melanchthon im Gegenſatz zu dem ariſtoteliſchen Empirismus — dem Beiſpiel Plato's folgend — feſthält; ſ. darüber De anima 13, 143 sq.; Comment. zum Römerbrief 15, 833. Dahin gehören einmal die Grundbegriffe der Arithmetik und Geometrie, aber ebenſo auch die Gottesidee und das Sittengeſetz. Dieſes natürliche Licht iſt durch die Sünde getrübt (21, 607); in der aktuellen, aus ihm geſchöpften Erkenntniß miſchen ſich große Irrthümer ein, was eben die Geſchichte der Philoſophie beweiſt; namentlich kann ſie es nie zur Sicherheit und Gewißheit bringen, muß immer im Zweifel verharren (21, 608. 673; 23, 211. 15, 564 sqq. zu Röm. 1). Nichts deſto weniger iſt dieſes natürliche Licht nicht ganz erſtickt, es zeigt uns Spuren Gottes in der Natur und im Menſchenleben, Strahlen der Weisheit Gottes, die noch in uns leuchten (13, 170), die den chriſtlichen Glauben an Gott und ſeine Vorſehung vorbereiten und beſtärken können (15, 832).

Als ſolche Elemente natürlicher Gotteserkenntniß ſtellen ſich zunächſt dar die verſchiedenen

a. Beweiſe für das Daſein Gottes (ſ. 13, 201; 15, 564 sq.; Loci 21, 641).

Melanchthon häuft dieſe Beweiſe, er gibt deren neun in der Ueberzeugung, daß ſie ſich gegenſeitig beleuchten und beſtärken. Wir führen ſie in der in ſeinen Schriften gleichförmigen Reihenfolge auf, in der ein Princip immerhin inſoweit zu erkennen iſt, daß die Betrachtung aufſteigt vom Einzelnen in der Natur, hauptſächlich dem Menſchen, fortgeht zur menſchlichen Geſellſchaft, und dann zum Naturganzen, wo denn überall die Vernunft, der vernünftige Zuſammenhang in der Natur auf die abſolute Vernunft als Urheber zurückweiſt; nämlich ein Beweis für das Daſein Gottes, des höchſten Geiſtes iſt:

1) Die bleibende Ordnung in der Natur, die Erhaltung der Arten und Typen, die nicht das Werk des Zufalls ſein kann. 2) Die vernünftige Natur des Menſchengeiſtes, der nicht aus der

unvernünftigen Materie herrühren kann*), namentlich 3) die angebornen Ideen, insbesondere die natürliche Unterscheidung des Guten und Bösen und die angeborne Gottesidee. 4) Die allgemeine Uebereinstimmung der Menschen in dem Glauben, daß ein Gott sei. 5) Die Wirkung dieses angebornen sittlichen Bewußtseins auch im Verbrecher, in den Qualen des bösen Gewissens. 6) Das Entstehen und Fortbestehen der menschlichen Gesellschaft, das ebenfalls nicht Werk der Willkür oder des Zufalls sein kann. 7) Die Reihe der wirkenden Ursachen oder, nach Aristoteles in der Physik, des Bewegenden und Bewegten, die auf eine erste Ursache, auf einen ersten, selbst unbeweglichen Urheber der Bewegung zurückweist. Denn diese Reihe kann keine unendliche sein, sonst wäre sie keine Reihe, keine Ordnung, da es im Unendlichen kein Erstes und kein Zweites gibt (13, 374). 8) Das Vorhandensein von Zwecken und von einem Zwecksystem in der Natur, das auf einen zwecksetzenden Urheber hinweist. 9) Die Thatsache, daß Zukünftiges vorhergewußt und vorherverkündigt wurde, weist ebenfalls auf einen vorausschauenden Geist hin.

Deutlich genug ist in allen diesen Beweisen das teleologische Argument der eigentliche Nerv im Beweise. Wie in der Hochstellung dieses Arguments berührt sich Melanchthon mit Kant**) auch in der Erkenntniß, daß alle diese Beweise ihre Stütze im ontologischen Beweise, in der angebornen Idee Gottes haben, welche das unmittelbarste Zeugniß von Gottes Dasein ist. 15, 564: Ex multis vestigiis ratiocinatur mens de Deo. Neque tamen haec ratiocinaretur, nisi etiam insita esset menti quaedam noticia seu πρόληψις de Deo. Ebenso De anima 13, 144. 169. Mit der vorherrschend teleologischen Anlage auch der natürlichen Theologie bei Melanchthon stimmt denn auch der Inhalt, den er in der natürlichen Gottesidee findet. Er bezeichnet denselben

*) Bruta res non est causa naturae intelligentis (21, 642). Deutlich der leibnitzische Satz vom zureichenden Grunde, daß in der Ursache nicht weniger enthalten sein kann, als in der Wirkung. Mit Vorliebe verweilt Melanchthon auch bei den Wunderwerken Gottes in der Natur, als da sind die Pflanze, das menschliche Auge, Tag und Nacht (25, 990). In natura Deus pinxit res magnas (25, 132).

**) Kritik der r. Vern., S. 613 u. 658.

gern mit den Worten Plato's: Deus est mens aeterna, causa boni in natura (13, 199; 21, 610) oder ausführlicher mit den Worten der deutschen Loci 22, 66: ein ewig, allmächtig Wesen, voll Weisheit, Gütigkeit und Gerechtigkeit.

Mit Vorliebe wird namentlich in den philosophischen Schriften der kurze, aber bezeichnende Ausdruck aeterna mens architectatrix gebraucht (13, 177. 201; 7, 472), bezeichnend für den ganzen Charakter dieser melanchthonischen Philosopheme, die am meisten an die römische Popularphilosophie (vgl. z. B. Cicero de natura Deorum II, 5 u. 22) und dann an die Teleologie des Aufklärungszeitalters erinnern. Dagegen mit Scholastik, mittelalterlicher und protestantischer, haben sie nichts gemein.

Ihren Gottesbegriff wenigstens hat letztere nicht von Melanchthon überkommen.

b. Ein Ansatz zu einer philosophischen Theodicee sind die consolationes philosophicae, wie sie namentlich in der Postille öfters (z. B. 21, 942. 25, 490. 640. 829) vorgetragen werden. Als solche Trostgründe im Unglück werden aufgezählt:

1) Die Unvermeidlichkeit desselben in der endlichen, namentlich in der Menschenwelt (21, 942). 2) Die Würde der Tugend, welche in der Geduld sich bewährt. 3) Das gute Gewissen, welches über das Mißgeschick erhebt. 4) Das Beispiel anderer Leidender. 5) Der Nutzen unseres Leidens für andere, für das Gemeinwohl.

Ueber den Werth dieser, ebenfalls an Cicero erinnernden Trostgründe äußert sich Melanchthon verschieden. Er nennt sie einen Henkerstrost, einen Trost für alte Weiber (25, 829), da sie uns doch keinen Helfer, keine Erlösung zeigen (21, 942). Aber er erkennt doch wieder an: Diese Loci mögen bleiben, sunt legales (25, 831).

c. Elemente selbstständiger Moralphilosophie haben wir zunächst in seinen größeren ethischen Schriften zu suchen. Was sie Eigenthümliches bieten, ist in dem Abschnitt über die Ethik des Melanchthon verwerthet; es ist übrigens mehr theologischer als philosophischer Natur. Hier sei noch hingewiesen auf

die leges naturales, die in den Loci schon 21, 26, dann 117. 398. 711 als ein Gegenstück des Dekalogs der Erläuterung desselben vom christlichen Standpunkt vorangeschickt werden.

Schon das natürlich-sittliche Bewußtsein gebietet 1) die Verehrung der Gottheit; 2) die Heilighaltung des Eides, 3) der Bräuche der Väter, 4) der Obrigkeit, 5) fremden Lebens, 6) der Familie, 7) des Eigenthums, 8) der Verträge und Versprechungen.

Als Grundlage dieser natürlichen Pflichtenlehre wäre anzusehen, was die erste Ausgabe der Loci als Elemente des Naturrechts, Ordnungen des menschlichen Lebens, die es sogar mit dem der Thiere gemein hat, namhaft macht: nemlich den Trieb, sein Leben zu erhalten, aber auch in der Zeugung Leben fortzupflanzen und so eine Gemeinschaft des Lebens zu stiften (21, 25. 117).

d. An den Schluß einer natürlichen Theologie wären zu stellen die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele (De anima 13, 175 sqq.). Es ist dies einmal der platonische Beweis aus der Einfachheit der Seele. Diese, die Immaterialität der Seele zeigt sich besonders im Besitz der angebornen Ideen. Sodann der Vergeltungsbeweis. Eine Vergeltung nach dem Tode wird bei der Incongruenz von Tugend und Glück im irdischen Leben ebenso von der Idee der Vorsehung als von der Stimme des Gewissens gefordert.

Ueberblicken wir diese Philosopheme, so zeigt sich, daß Melanchthon, wo er philosophirt, ebensowenig reiner Aristoteliker, als etwa gar Scholastiker ist. Dieselben sind ihm aber auch nicht etwa bloße *πάρεργα* oder Exercitien. Sondern sie sind ihm ein Unterbau oder eine Vorhalle für seine Theologie. Eben deßwegen sind sie noch nicht zu einem Ganzen vereinigt, weil sie mehr noch als Anknüpfungen und Vermittelungen der einzelnen christlichen Lehren mit dem natürlichen Bewußtsein dienen sollen. Es ist eine Eigenthümlichkeit der melanchthonischen Loci, z. B. im Unterschied von der so ganz kategorisch redenden Institutio Calvins, daß sie überall, in der Lehre von Gott, von der Sünde, aber selbst in der Lehre von der Trinität, der Rechtfertigung, von den Sacramenten, Analogieen in der Philosophie,

in der Natur, in dem natürlich-ſittlichen Bewußtſein aufſuchen, Anknüpfungspunkte für die poſitiv chriſtlichen Lehren. Dieſes rationale Element in der Theologie Melanchthons unterſcheidet ihn weſentlich von der proteſtantiſchen Orthodoxie, und rückt ihn der modernen Theologie näher.

2. Weiter dient die Philoſophie der Theologie als formales Organon in den Disciplinen der Dialektik und Rhetorik. 11, 654: Maxime nobis in Ecclesia opus esse Dialectica, quae methodos recte informat, quae dextre definit, juste partitur, apte connectit (10, 908; 11, 280; 13, 440). Ebenſo im Vorwort zu der Enarr. Symb. Nic.: opus est artium adminiculis, definitionibus, divisionibus, collatione, ratiocinatione et aliis artium nervis, qui sunt velut metae, quibus inclusa veritas conservanda est (7, 577). Hiemit ſind denn ſchon die Elemente wiſſenſchaftlicher Methode genannt, wie ſie Melanchthon auch für die Theologie empfiehlt: Definition, Diviſion, Beweis. Ein Bedürfniß wiſſenſchaftlicher Theologie iſt vor allem richtige Begriffsbeſtimmung, das diserte explicare, proprie dicere (13, 440). Eine Hauptquelle der Verwirrung und des Streits in der Theologie ſieht Melanchthon in den ἀμφιβολογίαι und ἀκυρολογίαι (3, 429), in den improprie dicta, welche aus dem erbaulichen Sprachgebrauch in den ſtrengeren, wiſſenſchaftlichen ſo gern ſich einmiſchen (11, 343; 2, 925).

Mancher Streit könnte vermieden werden, wenn man auf einen einfachen deutlichen Ausdruck brächte, um was es ſich in einem dogmatiſchen Lehrſtück handle, z. B. in dem Streit über die justitia essentialis des Oſiander (8, 553; 3, 827; 4, 717). Vermöge dieſer vermittelnden, Härten und Streitpunkte beſeitigenden Wirkſamkeit heißt die Dialektik κοινὸς Ἑρμῆς, interpres Deorum atque hominum in templis, in foro, in scholis (10, 908; 7, 856) concordiae vinculum (4, 718; 2, 815). So gewinnt denn der formale Gebrauch philoſophiſcher Mittel allerdings auch einen materiellen, nämlich ireniſchen Einfluß (6, 665. 654 lux et concordia; 4, 718)*). Die Härten der urproteſtantiſchen

*) Durch dieſe deutlich ausgeſprochene Erkenntniß von der Nothwendigkeit ausgleichender dogmatiſcher Dialektik werden andere Aeußerungen ins rich-

Lehre werden gemildert, so wie dieselbe wissenschaftlich dargestellt wird. Dies fühlte und bekannte Melanchthon namentlich in der Zeit, wo er sich in der Lehre von Gnade und Freiheit mehr emancipirte. 3, 383 von 1537: Scis me quaedam minus horride dicere, de praedestinatione, de assensu voluntatis, de necessitate obedientiae nostrae. De his omnibus, scio re ipsa Lutherum sentire eadem, sed ineruditi quaedam ejus φορτικώτερα dicta, cum non videant, quo pertineant, nimium amant. Mihi tamen concedant homini Peripatetico et amanti mediocritatem minus Stoice alicubi loqui. Manche der dogmatischen und ethischen Definitionen Melanchthons, wie sie 21, 1075 als ein Anhang und als die Summa seiner Loci zusammengestellt sind, haben sich als ein glücklicher Ausdruck des protestantischen Gemeinbewußtseins bewährt, z. B. justus = acceptus Deo, justificare = absolvere, das Abendmahl = communicatio corporis Christi; poenitentia = conversio hominis ad pietatem, fides = fiducia, ecclesia = congregatio fidelium; andere freilich, die ebenso gut gemeint waren, sind ein Zankapfel geworden, z. B. die guten Werke als condicio sine qua non im Werk der Rechtfertigung, die menschliche Freiheit eine facultas se applicandi ad gratiam. Durchgängig aber machen diese Definitionen sicherlich nicht den Eindruck des Scholastischen, Abstrakten, sondern im Gegentheil den des Popularen, Planen, so daß sie Melanchthon mit denselben Worten in den Loci und in der Catechesis puerilis wiederholen konnte, wie er nach dem Obigen sich auch fortwährend bemühte, seinen theologischen Begriffen die Fülle des Schriftsinns zu bewahren.

Das in der Definition Zusammengefaßte muß nun auch entwickelt werden. 11, 654: Dialectica juste partitur, apte connectit. Und hier ist nun allerdings auf eine bedeutsame Wendung in dem wissenschaftlichen Verfahren Melanchthons hinzuweisen, die wir oben an der verschiedenen Stellung des biblisch-theologischen Elements beobachteten. Während nämlich in den

tige Licht gesetzt, die sonst freilich gar schulmäßig klingen, z. B. 25, 821: Utinam possemus eandem doctrinam veram sonare ubique, non solum iisdem verbis sed etiam iisdem syllabis. Vitanda est ambitio fingendi novas opiniones et locutiones prodigiosas.

eigentlich produktiven Zeiten und Partieen der melanchthonischen Dogmatik die Entwicklung aus dem Wollen der Schrift und des protestantischen Gemeinbewußtseins geschieht, so daß die Definition nur das Resultat dieser Entwickelung ist, zeichnet Melanchthon für die schulmäßige Behandlung auch der christlichen Lehre schon jene analytische Methode vor, die in der orthodoxen Dogmatik immer mehr zur Zerfaserung der theologischen Begriffe wurde. In der Rhetorik 13, 424 wird als das Schema wissenschaftlicher Untersuchung bereits aufgezählt: Quid sit, quae sint partes vel species, quae causae, qui effectus, quae cognata et pugnantia. Noch erweitert 13, 663. Auch der Causalapparat ist schon ein entwickelter. Die Physik unterscheidet 13, 301 sqq.:

Causa per se.	Causa per accidens — sine qua non.
causa efficiens	causa finalis
	finis
agens naturale — voluntarium	principalis — medius
αἴτιον, συναίτιον — σύνεργον	subordinatus.
universalis — particularis	
remota — propinqua	
antecedens — primitiva	
principalis — adjuvans.	

Sachlicher, mehr noch lebendigen Fluß der theologischen Gedankenentwicklung erhaltend, ist die Anweisung, daß bei aller wissenschaftlichen Behandlung eines Gegenstandes vor allem ins Auge gefaßt werden müsse, was der status, der Stand der wissenschaftlichen Untersuchung, das derzeit vorliegende Hauptproblem, sei. Das bildet dann die principalis conclusio, ad quam omnia argumenta referenda sunt (13, 429). Es handelt sich also doch noch nicht bloß um das Ueberliefern und Zerlegen feststehender Dogmen, sondern immer noch um die Gewinnung neuer Wahrheit, und den Beweis derselben. Von dem wissenschaftlichen Beweis handelt die Rhetorik in der Lehre von der confirmatio und confutatio. Erstere wird in der Dialektik zerlegt in demonstratio und auctoritas. Die demonstratio wird hergenommen ab absurdo, a necessario, ab impossibili, ex majore, ex minore, ab exemplis. Die auctoritas besteht im Zeugniß der Schrift und im Zeugniß der Kirche. Ersteres ist das wichtigste Beweismittel für die Theologie (13, 663. 709). Die confutatio besteht in

Aufsuchung der Trugschlüsse und falschen Voraussetzungen des Gegners, welches nach den Regeln des Syllogismus geschieht (13, 715), ferner in genauerer Distinktion und in direktem Gegenbeweis (13, 434 sqq.).

Im Vorstehenden haben wir nun das Fachwerk der spätern Schuldogmatik schon in ziemlicher Ausbildung vor uns. Aber im Sinn und Geist einer neuen Scholastik hat der Urheber diese wissenschaftliche Form nicht gemeint noch ausgebildet. Das wird man bei Melanchthon nicht nachweisen können, was Dorner (Geschichte der protestantischen Theologie, S. 670) treffend als das Eigenthümliche der protestantischen Scholastik bezeichnet, daß ihr die Begriffsbilder der Realitäten an die Stelle von diesen selbst treten. Das ist vielmehr der Vorwurf, den Melanchthon gegen seine Gegner erhebt, daß sie in ihren falschen, sophistischen Begriffen die Wolke des Ixion umarmen, aus der dann neue Centauren, kirchliche Faktionen hervorgehen (11, 343). Wie aus dem Blut der Giganten neue Giganten entsprossen, so sind die protestantischen Streittheologen die genuinen Erben der Scholastik (4, 895; 8, 789). Und wenn wir daran uns erinnern, wie Flacius die Erbsünde als Substanz des Menschen definirt, was es mit der justitia essentialis des Osiander auf sich hat, wie hier eine sinnliche Vorstellung sofort in eine Realität umgesetzt wird, so ist dieser Vorwurf berechtigt. Er hatte an den Epigonen der Reformation so dasselbe zu tadeln, wie an dem alten Lempp, seinem Lehrer in Tübingen, der in ächt scholastischer Begriffshypostasirung die Transsubstantiation an die Tafel gezeichnet hatte; s. Epistola de se ipso 4, 718 sqq. Ganz dem entsprechend weist Melanchthon in der Dogmatik die Untersuchung des völlig Transscendenten — dem der müssige Scharfsinn der Scholastik mit Vorliebe sich zuwandte —, grundsätzlich ab, so die Frage im Aepinschen Streit, welche Qualen die Seele Christi in der Hölle ausgestanden habe; wo die Seelen der Todten seien (7, 668). Hae quaestiones curiositatem alunt, non pietatem, quaero realia, non praestigias, subtilitates. Col.-Br. von 1534.

Das ist noch 1558, in jener interessanten Replik auf den Panegyrikus des Picus von Mirandola zu Ehren der Scholastik

(9, 680 sqq.), der Hauptvorwurf Melanchthons gegen die Scholastik, daß sie eine Streittheologie aufgebracht habe, die es dringend nöthig machte, daß die christliche Lehre zu den Quellen zurückgeführt wurde. Einen weiteren Hauptfehler der Scholastiker sieht Melanchthon aber darin, daß sie als philosophi barbari die classische Form, die auch der wissenschaftlichen Untersuchung und Mittheilung unentbehrlich ist, den Stil, ganz vernachlässigt haben. 9, 700: Mihi magna ex parte philosophiam corrupisse videntur, idque ob hanc causam, quod dicendi exercitationes neglexerunt. Nam cum et genus sermonis non intelligerent, et artes non transferrent ad usum aliquem, multas absurdas opiniones genuerunt. Hieraus erhellt, daß Melanchthon in der Philosophie zeitlebens mehr Philolog, Rhetoriker gewesen als Scholastiker. So urtheilt schon Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie V, 500: „Fast in allen Zügen erinnert seine Dialektik an die Dialektik der Philologen, wie Vives und Ramus." Namentlich zeigt sich dies darin, daß er Dialektik und Rhetorik sachlich eigentlich gar nicht zu unterscheiden vermag. Sie fallen ihm zusammen als artes dicendi (12, 689). Zwar heißt es 13, 419 u. 515, die Rhetorik lehre den Schmuck der Rede, während die Dialektik die Sache selbst mit nackten Worten darlege; das ist aber doch ein fließender Unterschied, unwillkürlich muß doch auch in der Dialektik der Form großes Gewicht eingeräumt werden, wenn sie von vornherein definirt wird als ars recte, ordine et perspicue docendi (13, 513; 2, 460).

So sind denn ganz wesentliche Stücke der logischen Methodenlehre, z. B. die Lehre von der Eintheilung, vom Beweis, ebenso in der Rhetorik, wie in der Dialektik zu suchen. Und wenn in den Elementa Rhetorices als das Hauptziel des Studiums die imitatio bonorum auctorum, namentlich des Cicero, dargestellt wird (13, 493), so bestätigt das den Eindruck: Melanchthon ist viel eher noch mit Agricola ein grammaticus als ein Scholastiker zu nennen.

3. Eben weil ihm die formalen Mittel der Philosophie eine bloße Form sind, bindet sich Melanchthon persönlich in seinen theologischen Untersuchungen keineswegs an die in der Dialektik resp. Rhetorik entwickelte Methode. Er zeigt z. B. in der

Rhetorik 13, 425sq. wohl, wie der theologische Begriff der Buße, des Glaubens nach den logischen Rubriken: definitio, partes, causae, cognata, pugnantia, effectus behandelt werden könne; seine eigene Behandlung dieser Begriffe in den Loci aber bindet sich nie an dieses Schema. Denn — das ist ein Gedanke, mit dem Melanchthon über die orthodoxe Dogmatik weit hinausragt — Philosophie und Theologie sollen bei allem positiven Verhältniß und aller gegenseitigen Handreichung doch eine gegenseitige Selbstständigkeit bewahren, die auf die Verschiedenheit ihrer Erkenntnißquellen und ihres Inhalts sich gründet, vermöge deren namentlich die Theologie auch eine selbstständige Methode, wenn auch unter Benützung der in der Philosophie enthaltenen allgemeinen wissenschaftlichen Mittel, sich bilden soll.

Ueber die Verschiedenheit der Erkenntnißquellen in Philosophie und Theologie finden wir bei Melanchthon zunächst die in der spätern Dogmatik gangbar gewordene Bestimmung, daß die causae certitudinis für die Philosophie bestehen in der allgemeinen Erfahrung, in den Vernunftsprincipien und in dem Vernunftsbeweis, für die Theologie dagegen in der göttlichen Offenbarung, wie solche in der heiligen Schrift enthalten (21, 604; 1, 511; 4, 837; 13, 651; 11, 709). Diese gibt eine viel festere Gewißheit als die Philosophie, welche über den Streit der Meinungen nicht hinauskommt, weßhalb in Bezug auf die evangelische Lehre philosophische ἐποχή nicht statthaft ist (21, 605; 13, 657). Die Unzulänglichkeit der Vernunft in Glaubenssachen folgt aus der Erhabenheit Gottes und der göttlichen Wahrheit. 21, 351: „Wenn die Menschen es versuchen, ohne Gottes Wort mit menschlichen Gedanken die göttliche Natur zu messen und zu begreifen, so werden sie in ungeheures Dunkel gerathen. Wie es ein Wahnsinn wäre, zu sagen, man könne aus den Regeln des Schuhmacherhandwerks über die christliche Lehre urtheilen, so urtheilen diejenigen, welche der Philosophie ein Urtheil über die christliche Lehre zuschreiben.“ Gesteigert ist diese Unzulänglichkeit bei der empirischen, durch die Sünde verderbten Vernunft, da ja zu dem Sündenverderben namentlich auch ignoratio Dei, dubitationes, ingentes tenebrae gehören (21, 608. 673).

Der hieraus sich ergebende Supranaturalismus der Dogmatik tritt nun auch bei Melanchthon, freilich viel seltener als bei Luther oder auch Calvin, in Einzelheiten als Dualismus zwischen Vernunft und Offenbarung zu Tage. Auch Melanchthon sagt 13, 443: „Man darf in der Erklärung einer Schriftstelle vom buchstäblichen Sinn nicht deßwegen abgehen, weil derselbe dem Urtheil der Vernunft widerspricht, wofern dies nicht auch ein Widerspruch gegen eine deutliche Schriftstelle ist." So heißt es in einem Gutachten über die Lehre Servets von 1539: „Ich weiß, daß die kirchliche Erklärung des λόγος (Joh. 1) von einer Person absurd scheint; aber in der heiligen Schrift ist nicht darauf zu sehen, was der menschlichen Vernunft angemessen scheint, sondern was das Zeugniß der apostolischen Schriften deutlich lehrt. Und je größer diese Geheimnisse sind, desto größer ist die Frechheit, Unbegreifliches anfechten zu wollen." (3, 748. 750.) So bildet nach der Dialektik 13, 703 die Person Christi eine Ausnahme von der sonst allgemein gültigen Regel, daß ein Individuum nicht aus disparaten Arten oder Naturen zusammengesetzt sein könne. Ebenso ist der Satz der Physik: „Aus nichts wird nichts", auf die geschaffene Welt zu beschränken, und nicht gegen die Erschaffung der Welt aus nichts geltend zu machen (13, 376).

Wie aber Melanchthon in diesen beiden Dogmen, von der Welterschaffung und von der Menschwerdung, auch wieder eine speculative Wahrheit nachweist — s. z. B. 7, 1125 —, so sucht er überhaupt für die Philosophie und Theologie hinsichtlich ihrer Erkenntnißquellen und der daraus fließenden beiderseitigen Lehren ein innerliches Verhältniß zu gewinnen. Denn er hält daran fest: una est veritas aeterna et immota etiam in artibus (13, 655). So schon in der Rede de discrimine philosophiae et evangelii (12, 690). Wenn er hier das Verhältniß beider mit dem zwischen Gesetz und Evangelium in Parallele stellt, so tritt der hiebei vorschwebende Gedanke später noch deutlicher zu Tage.

Nämlich: die Philosophie hat es mit allgemeinen, vernunftnothwendigen Wahrheiten zu thun, die Theologie mit Thatsachen, nämlich mit den Thatsachen des Heils, wie sie in der geschicht-

lichen Offenbarung begründet sind und in der individuellen Heilserfahrung sich bezeugen.

So heißt es 6, 693: Für die Geometrie und andere Künste suchen wir die Principien in unserem Geiste und daraus werden die Beweise aufgebaut. Aber die Verheißung der Versöhnung und des ewigen Lebens wird nicht mit uns geboren, sondern das ist ein wunderbarer Rathschluß, im Rath der heiligen Dreieinigkeit gefaßt und dann den Vätern und Propheten geoffenbart. 21, 609: Die Kirche Gottes urtheilt über das Wesen Gottes nicht nach menschlichen Einbildungen, sondern nach dem Wort Gottes. Denn hinsichtlich des Willens Gottes wissen wir gewiß, daß der Sohn Gottes als Mittler nach einem wunderbaren Rathschluß bestellt ist, und daß wir um dieses Mittlers willen gnädig angenommen und erhört werden. Aehnlich 16, 21. 168. 417. 533; 7, 393.

So ist es denn das Bestreben Melanchthons, in der Dogmatik ganz dem Gang der Heilsgeschichte zu folgen. Series dogmatum ab ipso ordine historiae aptissime sumi potest (21, 253. 347. 603 sq.). Dies und nicht die demonstrative Methode ist das Richtige für die Dogmatik. Diesem Unterschied der apriorischen und der positiven Wahrheit und Wissenschaft, den Melanchthon ja auch für das Verhältniß des Naturrechts und des positiven Rechts schon geltend macht, gibt er, schon ganz an Leibnitz erinnernd, in der Dialektik eine metaphysische Grundlage, indem er vier Arten von Nothwendigkeit unterscheidet: die necessitas absoluta, die dem göttlichen Wesen zukommt; die necessitas definitionis, z. B. in der Mathematik; die necessitas physica, und die necessitas consequentiae i. e. eorum, quae sunt quidem re ipsa mutabilia, sed non mutantur, quia sic a Deo decreta sunt, z. B. die Auferstehung der Todten. Auch die Folgen der menschlichen Handlungen, überhaupt das Gebiet der Geschichte, gehört unter diese Kategorie (13, 590; 23, 390). Neben dem Recurs auf die geschichtliche Offenbarung beruft sich Melanchthon nun immer auch auf die individuelle religiöse Erfahrung, z. B. im Wormser Religionsgespräch 4, 54: Cum cogito dubitationes, cum agnosco, quantum absim ab illo timore et amore Dei, qui requiritur, non possum judicare, tantum poenas esse; fateor et agnosco esse peccata. Namentlich die Grundlehre

von der Rechtfertigung wird so immer auch aus der Heilserfahrung entwickelt 21, 741. 21, 420: Experientia piorum testatur, in hac sententia proponi non otiosas κενοφωνίας, sed necessariam, veram et firmam consolationem. 8, 60: Dicit Epiphanius speculatione opus esse ac sensu. 9, 1024. Namentlich auch in Gutachten über dogmatische Streitigkeiten, z. B. die osiandristische, ist der Recurs auf die persönliche Heilserfahrung bemerkenswerth und der beste Beweis, daß Melanchthon kein Scholastiker ist, z. B. 8, 553. Wenn er als erster Vertreter der protestantischen Wissenschaft seinen Nachfolgern einen wissenschaftlichen Apparat hinterließ, den die geistarmen Epigonen bald zu neuer Scholastik erstarren ließen, er selbst ist stets mehr als ein Schultheologe gewesen, das productive, religiöse Leben der Reformation pulsirt in ihm bis in seine letzten Zeiten mit Wärme, ja, wie wir zu zeigen gesucht, gerade zur Zeit der innerprotestantischen Streitigkeiten mit gesteigerter Tiefe.

Auch in der Hinsicht ist Melanchthon nicht in die Fußstapfen der Scholastik getreten, daß er gar keine Selbstständigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie gewollt hätte. So wenig er aus der Theologie Philosophie machen läßt — er mißbilligt entschieden die philosophicae religiones eines Campanus und anderer Freigeister (5, 561; 2, 34)*) —, so wenig aus der Philosophie Theologie. Oratio de Platone 11, 424: Error illorum acerrime reprehendendus est, qui confundunt philosophiam et Evangelium. Suum singulae artes locum teneant. Auch die leges academiae Wittenb. legen der Philosophie keine sclavische Unterwürfigkeit gegen die Theologie, sondern nur eine Respektirung ihrer Grenzen auf. 10, 1011 sq.: Ita doceant philosophiam, ut non corrumpant doctrinam Evangelii, nec aut curiositate aut

*) Merkwürdig vorahnend erkennt Melanchthon, daß es zu einer philosophischen Verflachung des Christenthums führe, wenn man Alles in der Bibel bildlich erklären wolle. Sententiae veterum de coena D. 23, 749: Fuerunt astuti homines, qui hac ratione totam Christianam doctrinam transformaverunt in philosophiam, hi judicabant, Christianos, illiteratos homines, quia parum astute intelligerent ea, quae figurate dicta essent, multa absurda dogmata amplexos esse.

petulantia serant profanas opiniones. Der organisirende Geist Melanchthons will auch hier reinliche Sonderung der Gebiete. 11, 162: Ego necessarium judico intervalla certa regionis describere, et fines eorum regere. Man soll Philosophie und Theologie nicht in einander rühren, wie der Koch verschiedene Brühen (11, 282); schon im Gesetz ist verboten, zweierlei Getreidearten auf einen Acker zu säen. In ep. ad Coloss. a. 1534, p. 69. In dieser Selbstständigkeit beleuchten sich beide Wissenschaften gegenseitig (7, 687): multum lucis affert collatio doctrinarum (2, 851 sq.), und so fördern sie sich, wie der Bildhauer von der Kunst des Malers unterstützt wird (4, 700).

Frägt man freilich, ob Melanchthon vermocht habe, der Philosophie innere Selbstständigkeit durch ein eigenthümliches wissenschaftliches Princip zu verleihen, so kann das Urtheil weniger günstig lauten *). Er sagt ja selbst: wie es sich gehöre, daß jedermann Bürger eines bestimmten Staates sei, so müsse auch jeder einer bestimmten und anständigen, philosophischen Schule angehören. Und er selbst bekennt sich mit Entschiedenheit zu Aristoteles, weil seine Philosophie am wenigsten Sophistik enthalte und eine richtige Methode einhalte (11, 282). Dagegen sind die stoischen Lehren vom Fatum, von der Apathie Hyperbeln, Epicurs Zufallslehre eine Possenreißerei. Plato's Ethik, auch seine Beredtsamkeit ist vortrefflich, aber in seiner dialektischen, meist ironischen Methode, nicht minder in seiner Physik ist viel Mißverständliches und Dunkles (11, 348. 655). Dagegen hat Aristoteles den ganzen Kreis der philosophischen Wissenschaften mit Methode und in nüchterner, verständlicher Sprache bearbeitet (13, 656). So sind denn auch die philosophischen Werke Melanchthons, voran die Physik und Psychologie, aber auch die Dialektik und die früheren Arbeiten über Ethik, wesentlich Bearbeitungen aristotelischer Schriften. Aber schon das eklektische Verfahren, das er dabei einhält, beweist, daß er mehr sein will als ein Commentator des Aristoteles. Es sind zwei geistige Strömungen des Reformationszeitalters, die ihn hiebei leiten und seinem Philosophiren relative Selbstständigkeit geben. Einmal, wie wir schon oben sahen, das Princip des

*) S. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, S. 26 ff.

Humanismus, die Philologie, die es freilich zu keiner tieferen Speculation kommen ließ, aber doch vor Scholastik bewahrte. Dabei ist es neben dem Interesse an einer schönen, durchsichtigen Form auch später namentlich der ethische Idealismus, wie er in der Tübinger Rede De artibus liberalibus, und in der Wittenberger Antrittsrede De studiis corrigendis so begeisterten Ausdruck gefunden, was auch später das philosophische Streben Melanchthons auszeichnet; s. z. B. 3, 361: Ita statuo, ne quidem fieri mores mitiores, nec id, quod proprie vocant ἠθικόν effici posse, nisi ad vulgaria praecepta accesserit liberalis doctrina, qua expoliti veras causas officiorum prospicere possimus. 16, 169. 25. Es ist eine praktische, im Leben brauchbare, dem Gemeinwohl nutzbare Philosophie, was Melanchthon erstrebt (3, 116 sq.; 9, 689; 11, 283). Freilich damit eine populäre Philosophie, ph. simplex (11, 283), auf das Bedürfniß und Verständniß der akademischen Jugend berechnet; wie denn Melanchthon mit diesem speciellen Lehrzweck die Dürftigkeit seiner philosophischen Schriften entschuldigt (4, 719). Hand in Hand damit geht aber das Princip des Realismus, der Naturerkenntniß, überhaupt der agnitio rerum, statt der λογομαχία (11, 344), wie es später in Baco einen klassischen Ausdruck gefunden, wie es aber doch bei Melanchthon schon mit bestimmtem Bewußtsein des Neuen, das damit auch gegenüber von Aristoteles und der Antike gefordert ist, auftritt. Hierüber s. oben S. 325.

In dieser glücklichen Verbindung von Formal- und Realphilosophie, wie von Philosophie und Theologie, hat schon ein guter Lutheraner des 16. Jahrhunderts, Polycarp Leyser, das Verdienst Melanchthons gesehen: Ut fere fuit optimus methodi artifex, atque cum pietate multiplicem rerum experientiam conjunxit, ita omne suum studium huc contulit, ut praecisis inutilibus, otiosis et curiosis quaestionibus doctrinam de necessariis Articulis methodica ratione in certos Locos distribueret, illosque explicaret stilo hominis, h. e. verbis usitatis, perspicuis et maxime propriis. Vorrede zu Chemnitz' Loci 6. 2.

C. Das confessionelle Moment.

Die Stellung Melanchthons zum kirchlichen Bekenntniß.

Hierüber stellen wir voran eine Aeußerung Melanchthons gegen Brenz vom Jahre 1538: Nec volui novas opiniones gignere. Ea quae nostris utiliter tradi judicabam, collegi et methodum adhibui, ut juventus facilius et rectius perciperet. (3, 586.) Hiemit ist das doppelte Verdienst Melanchthons um die Bildung des evangelischen Lehrbegriffs, seine Treue und Objektivität in der Darstellung wie seine reformatorische Freiheit und Originalität in der ethischen Durchbildung desselben treffend bezeichnet. Wenn man ihn als den geistigen Urheber des altprotestantischen Bekenntnisses auf Kosten selbst eines Luther bezeichnet hat, so setzt er mit edler Bescheidenheit die ihm gewordene Aufgabe vielmehr darein, in demselben Sinn, wie die Kirche grammatica sermonis divini ist, seinerseits ein treuer „Zeuge" der kirchlichen, näher der Gemeinlehre zu sein. So schreibt er 1536 an Erasmus: Toties profiteor, me nec autorem novorum dogmatum, nec suffragatorem esse. Sed collegi communem doctrinam religionis quam potui simplicissime. (3, 69.) Um die summa Christianismi ist es dem Melanchthon von Anfang an zu thun gewesen; s. den Entwurf der Loci 21, 40. Es ist aber in dem Abschnitt über seine Stellung zur Schrift gezeigt, daß er noch in den Loci von 1521 rein die Schriftlehre geben will. 21, 82: Non hoc ago ut ad obscuras disputationes a scripturis avocem, sed ut ad scripturas invitem. Fallitur quisquis aliunde Christianismi formam petit, quam a scriptura sacra. Und in der Postille heißt es öfters: repetatur communis doctrina (24, 474). Das kirchliche Element tritt in der melanchthonischen Dogmatik erst hervor, als es sich um die bekenntnißmäßige Auseinandersetzung des evangelischen Glaubens ebenso mit dem außerkirchlichen Protestantismus als mit der alten Kirche handelte. Diese Aufgabe hatte Melanchthon 1529 schon deutlich ins Auge gefaßt. 1, 1084: Ego nunc rixor cum turbulentis quibusdam. Ad haec in-

stitui enchiridion dogmatum Christianorum, ut quid de omnibus fidei articulis senserimus, posteritas judicare poterit.

I.

1. Der von Landerer mit Recht gerühmte, eminent kirchliche Geist des Melanchthon bewährt sich vor allem darin, daß er gegen den negativen Protestantismus*), zunächst gegen den in den Kreisen der Humanisten weitverbreiteten Indifferentismus und Scepticismus entschieden Stellung nimmt, und zwar sichtlich aus eigener persönlicher Ueberzeugung von der Wahrheit christlicher Heilslehre.

Melanchthon kennt vermöge seiner ganzen Bildungslaufbahn die weitgehenden Zweifel wohl, die in den humanistischen Kreisen gegen die christliche Lehre sich regten, aber er hat sie für sich überwunden. Namentlich den Irrthum, daß die Religionen entweder nichts sind, oder nur dem Namen und der Form nach sich unterscheiden, wie Jemand in einem vor vielen Jahren zu Lyon geschriebenen Buch (De tribus impostoribus?) gesagt hat. Post. I, 486: „Viele sagen jetzt: Was ist das Evangelium? Fabeln sind es, und leere Schreckbilder der Menschen, was von Christo, von der Gnade, vom ewigen Zorn Gottes gelehrt wird. So werden die meisten Weisen Epicuräer oder Skeptiker." Sie wollen ihren Verstand nicht gefangen geben unter den Gehorsam Christi (Post. ed. Pez. I, 797; II, 480; C. R. 24, 500 sq.). Die neutrales in religione, welche wegen der Fehler, die jeder Kirchengemeinschaft ankleben, keine positive Religionsüberzeugung haben wollen, sind zu verabscheuen.

Mit Freimuth erklärt sich Melanchthon gegen diese naturalistische Gleichgültigkeit gegen die Religion für den positiven Standpunkt der evangelischen Kirche. So in der Epistola de se ipso,

*) Nur beiläufig seien erwähnt die abschätzigen Urtheile Melanchthons über außerchristliche Religionsstifter: „Mahomet hat einen großen scheislichen Lerm angerichtet" (25, 499), „er hat doctrina congruens humanis judiciis sine verbo Dei." „Manes ist ein Unflath gewesen, evectus per vetulam divitem" (25, 422). Solche Ketzereien stifte der Teufel (25, 576) wie freilich auch dissidia theologorum (25, 737).

womit er 1541 die erſte Geſammtausgabe ſeiner Werke einleitete (4, 717): Collegi doctrinam ecclesiarum nostrarum, quam profecto optarim sinceram ad posteros propagari. Nec judicia Epicurea moror illorum, qui, quia Evangelium arbitrantur esse fabulosum, volunt errata ecclesiarum reprehendi, nolunt inquiri doctrinae fontes. Nam Cyclopum sapientiam toto pectore odi. Ebenſowenig aber genügt ihm jene moraliſtiſche Verflachung, welche zwar auf den Standpunkt der Schrift ſich ſtellt, aber die tieferen Lehren von Sünde, Gnade und Erlöſung umgeht, den Unterſchied von Geſetz und Evangelium verwiſcht, wie wir dieſe Richtung im ſpäteren Socinianismus claſſiſchen Ausdruck gewinnen, wie wir ſie aber ſchon in der Reformationszeit, z. B. durch Erasmus, vertreten ſehen. Derartiges konnte man a. 1516 in Tübingen hören, wo ein Mönch in der Predigt des Ariſtoteles Ethik erklärte, ohne Chriſti mit einem Wörtlein Erwähnung zu thun (10, 192); in Augsburg, wo einer den Sinn der Rechtfertigungslehre in dem platoniſchen Wort zu treffen meinte: *οὐ σχήμασι τεχνάζοντας ἀλλ᾽ ἀληθείᾳ τιμῶντας ἀρετὴν δεῖ θεὸν θεραπεύειν* (Post. II, 761; C. R. 9, 1052).

Das iſt die Anſchauung, welche in Chriſto einen Lehrer ſieht, wie in Moſe und den Propheten, ſtatt den Erlöſer (24, 769), und den Zweck ſeines Leidens darin, daß die Lehre durch ein vollkommenes Beiſpiel, hauptſächlich der Geduld, beſtätigt würde. Das iſt aber eine Vernichtung des ganzen Evangeliums. Das Chriſtenthum iſt eben kein bloßes Geſetz, ſondern Evangelium (25, 354). Der Sohn Gottes iſt nicht hauptſächlich als Lehrer gekommen — obwohl er auch Lehrer und Beiſpiel iſt —, ſondern als Erlöſer (Post. II, 354; I, 138; C. R. 14, 583). Den Zuſammenhang des Erasmus mit dieſer rationaliſirenden Richtung hat Melanchthon ſchon 1522 in ſeinen Vorleſungen offen behauptet. 20, 700: „In den theologiſchen Dingen ſuchen wir vornehmlich zweierlei, das eine, wie wir uns über den Tod und Gericht Gottes zu tröſten haben, das andere, wie wir ehrbar leben ſollen. Jenes iſt der Gegenſtand der evangeliſchen Predigt, der Vernunft unbekannt; das iſt es, was Luther uns lehrt; das andere, das ehrbare Leben, lehrt uns Erasmus, und auch die heidniſchen Philoſophen haben davon gewußt. Was hat

aber die Philoſophie mit Chriſto gemein? Nichts deſtoweniger ſtehe ich nicht an zu erklären, daß Erasmus den Alten vorzuziehen ſei." Ja im Abendmahlsſtreit macht er den Erasmus für alle die jetzt auftauchenden Neuerungen verantwortlich. 1, 1083 von 1529: De Pothino (ποθεινῷ = Desiderio sc. Erasmo) scis, me non magnopere ambivisse ejus amicitiam. Multorum dogmatum semina in suis libris sparsit, quae fortasse longe graviores tumultus aliquando excitatura fuerant, nisi Lutherus exortus esset ac studia hominum alio traxisset. Tota illa tragoedia περὶ δείπνου κυριακοῦ ab ipso nata videri potest. Non iniquus esse videri possit Ario. So beſtimmt will ſich Melanchthon auch von dieſem von den Würdenträgern der alten Kirche ſo hochgeehrten Hauptvertreter des vorreformatoriſchen Humanismus geſchieden wiſſen. Es iſt nun bekannt, daß trotzdem die erasmiſche Freiheitslehre auf den receptiven und innerlich doch verwandten Geiſt Melanchthons einen tiefen Einfluß übte. Das iſt von dieſem in dem letzten, ſehr freundlichen Brief an Erasmus von 1536 offen anerkannt: Οὐ στέργω ἀκυρολογίας τῶν ἡμεδαπῶν καὶ σπουδάζω ἐν πολλοῖς δόγμασιν εὐφημότερα λέγειν. Ac vides me quaedam a te mutuari in ipsa dogmatum dijudicatione. (3, 68.) Iſt ja doch die verhängnißvolle Definition der Freiheit als facultas se applicandi ad gratiam geradezu von Erasmus entlehnt. Indeß bleibt der innere Unterſchied beider Männer, und die Gedächtnißrede auf Erasmus von 1557 deutet bei aller Anerkennung ſeiner Verdienſte, namentlich um das Verſtändniß des Neuen Teſtaments, dennoch an, daß ſeine Reformationsbeſtrebungen vorwiegend an dem äußeren Kirchenweſen haften geblieben. 12, 270: Vivet in utilibus operibus, in novi Testamenti interpretatione. Etsi autem de quibusdam controversiis quaedam fuisse judiciorum dissimilitudo inter Lutherum et Erasmum videtur, tamen nihil dubium est, Erasmo totam hanc partem emendationis placuisse, quae taxat errores de ritibus humanis in Ecclesia. Ebenſo 20, 699 (a. 1522).

2. Leidenſchaftlicher iſt von Anfang an der Gegenſatz Melanchthons gegen die mancherlei Formen der myſtiſchen und theoſophiſchen Umbildungsverſuche des Dogmas geweſen, die dem evangeliſchen Proteſtantismus bald ſo viel zu ſchaffen machten, und mit denen die

reflektirende Verständigkeit des Reformators ebenso wenig Verwandtes hatte, als seine ethische Nüchternheit. Er sieht in diesen Erscheinungen theils wie in Schwenkfeld und Sebastian Frank überfliegende Schwärmerei, s. oben S. 356 und 9, 1078: Omnibus aetatibus fanatici seu enthusiastici hoc, μορμολυκεῖον sibi induerunt, quod se nominarunt πνευματικοὺς, alios superbe litterae doctores nuncuparunt; theils philosophische Verflachung des Christenthums, so in den Anfängen des Antitrinitarismus, der Lehre des Campanus 2, 33: Postquam labefactata et profanata Coena Domini, nunc incipiunt φιλοσοφεῖν de tota religione. Auch 5, 561 warnt er: Ad vocem Dei nos alligemus, nec temere vagemur animis, fingentes philosophicas religiones. 2, 955.

Sofort bemerkt er auch die Verwandtschaft mit den Häretikern der trinitarischen und christologischen Streitigkeiten. Daher der Satz Aug. I: Damnant et Samosatenos veteres et neotericos, qui quum tantum unam personam esse contendant, de verbo et spiritu s. acute et impie rhetoricantur. Je deutlicher aber die antitrinitarische Richtung namentlich durch Servet zur Aussprache kam, desto energischer verdammte sie Melanchthon als spurcissimae blasphemiae, welche mit dem Tode bestraft werden sollen. Gleich die erste Auslassung über Servet zeigt, daß Melanchthon den Stachel, den diese Richtung zur Kritik des überlieferten Dogmas in sich trug, wohl gefühlt hat, wie dies ja auch von dem glaubensstarken Luther anzunehmen ist*). Melanchthon schreibt 1533 an Camerarius 2, 630: „Ich sehe, daß Servet sehr scharfsinnig ist im Disputiren, aber ohne viel Tiefe, er hat confuse Einbildungen, nicht genugsam klare Begriffe von den Dingen, die er behandelt. Ueber die Rechtfertigung sagt er baren Unsinn. Was die Trinität betrifft, so weißt Du, daß ich immer befürchtete, solche Erscheinungen würden einmal eintreten. Guter Gott, welche Tragödien wird bei unsern Nachkommen die Frage erregen, ob der Logos und der heilige Geist Hypostasen sind oder nicht! Ich halte mich an die Stellen der heiligen Schrift, wo uns geboten wird, Christus anzubeten, dieses heißt ihm die Ehre der

*) Plitt, Einleitung in die Aug. II, 180.

Gottheit erweisen und ist voll Trost für uns. Nur das ärgert mich, daß, da die nämlichen Fragen in der alten Kirche von Paulus von Samosata erhoben worden sind, man außer einigen unbedeutenden Aussprüchen bei Epiphanius nichts findet, was die Ansicht derjenigen war, die jenen Paulus verdammten. Außerordentlich peinigt es mich, wenn ich jene Nachlässigkeit und Sorglosigkeit der Kirchenleiter alter und neuer Zeit betrachte. Denn wer gibt sich Mühe, daß zweifelnde Gewissen geheilt, daß die Wahrheit aus der Finsterniß hervorgezogen und Gottes Ehre verherrlicht werde." Was Melanchthon hier und so auch fernerhin den Bestreitern der Trinitätslehre entgegenhält, das ist also doch nicht in erster Linie die Auktorität der alten Kirche, obwohl diese ihm gerade in dieser Controverse in ihrer Wichtigkeit klar wird, sondern das unmittelbar religiöse Interesse, daß die zweifelnden Gewissen geheilt werden, daß die Wahrheit erkannt werde, zugleich aber freilich auch die Erkenntniß, daß die Antitrinitarier dem Centrum der Heilslehre fern stehen und das persönliche, religiöse Verhältniß zum Heiland aufheben. So schreibt er weiterhin an Brenz 1533 (2, 661): „In Servet erscheinen viele Zeichen eines schwärmerischen Geistes, er verspottet die Lehre des Glaubens im Artikel von der Rechtfertigung. In Bezug auf den Logos, ob er eine Person ist, thut er dem Tertullian und auch dem Irenäus Unrecht, ich habe fleißig die Aussprüche beider geprüft." Es ist doch ein religiöses, freilich irregeleitetes Interesse, die Entrüstung über die Antastung des Heiligsten durch Servet, wenn Melanchthon 1554 den Calvin beglückwünscht, daß er die horrendae blasphemiae Serveti widerlegt habe, und beisetzt: Affirmo etiam vestros magistratus juste fecisse, quod hominem blasphemum, re ordine judicata, interfecerunt (8, 362). Ausführlicher über die Pflicht der Obrigkeit, solche Irrlehrer und Gotteslästerer zu bestrafen, s. 8, 520. 523. 857; 24, 501; 12, 143. Speciell ruft er die Obrigkeit gegen den deutschen Gesinnungsgenossen Servets, den Theobold Thamer, auf (8, 56; 9, 131). Aber in dem Verzeichniß seiner Irrlehren ist es doch seine Leugnung der Rechtfertigung aus dem Glauben, auf welche der Hauptnachdruck gelegt wird.

Nach obiger Darstellung ist es unrichtig, daß Melanchthon

bis 1533, wo er die Schriften Servets zuerst kennen gelernt, die Hauptstücke von der Dreieinigkeit, Fleischwerdung und Schöpfung als offene, unentschiedene Fragen angesehen und erst in der Auseinandersetzung mit Servet sich für Beibehaltung der alten Personenlehre entschieden habe, und zwar in reaktionärem Sinn, um der Continuität der christlichen Tradition willen, ja um die bevorstehende Versöhnung mit dem Papst nicht zu erschweren; s. Tollin, Melanchthon und Servet, S. 78ff.

Bekanntlich hat Melanchthon schon in der Augustana 1530, ja schon 1529 in den Marburger Artikeln, die ökumenische Trinitätslehre als Fundament des Consensus der Evangelischen mit der alten Kirche festgestellt, und zwar ehe er von Servet etwas wußte, im Gegensatz zu den deutschen Antitrinitariern, wie Campanus, Hetzer, Denk. Dieser Gegensatz ist aber für Melanchthon und seine Genossen nie bloß ein kirchenpolitischer, sondern ein religiöser gewesen (horribiles errores, impia dogmata des Campanus 2, 13. 18. 33); maßgebend war für sie das Interesse an der positiven Gestaltung des historischen Christenthums in der ihnen — namentlich gegenüber von den in Leben und Lehre so sehr „vagirenden" Antitrinitariern (5, 561) — die höchsten Objekte des Glaubens, namentlich die Gottheit Christi, allein gesichert erschienen.

Also selbst in negativer Hinsicht war die Einwirkung Servets auf Melanchthon lang nicht so bedeutend, wie Tollin meint. Es ist richtig, daß die Neubegründung der kirchlichen Trinitätslehre in den Loci 2ter und 3ter Ausgabe in steter Berücksichtigung Servets geschieht; aber das Hauptmoment dieser dogmatischen Controverse, in dem für die Reformatoren eben das religiöse Interesse unmittelbar in die Theologie hereinwirkte, der Gegensatz der Hypostasenlehre zum Modalismus — und zwar im melanchthonischen Begriff der persona besonders stark betont — war schon in der Augustana entschieden.

Noch weniger stimmen die Aufstellungen Tollins über die positiven Einwirkungen Servets auf Melanchthon zu dem thatsächlichen Sachverhalt. Dieselben sollen bestehen:

I. Formell:

1) In der gründlichen Umarbeitung der Loci. — Aber das

Bedürfniß und die Absicht derselben — mit besonderer Rücksicht auf Christologie — spricht Melanchthon schon 1529 aus (C. R. 1, 1084). Dieselbe mußte sich nach so beträchtlichen Veränderungen namentlich in der Gnadenlehre von selbst aufdrängen.

2) Darin, daß Aristoteles, insbesondere seine Psychologie, wieder zu Ehren kommt. — Bekanntlich ist die antiphilosophische Stimmung Melanchthons schon 1524 überwunden, schon 1526 beabsichtigt er, die Dialektik des Aristoteles herauszugeben (C. R. 1, 803), was nach gründlichen Vorarbeiten a. 1529 geschieht (1, 1074).

Ebenfalls von 1529 stammt der Commentar zu Aristoteles' Ethik, in welchem die aristotelische Psychologie bis auf die Trichotomie hinaus benützt wird (16, 315. 342). Also ist auch die Beschäftigung mit der Physik, speciell mit der Physiologie, der wir in der Correspondenz Melanchthons namentlich mit dem Mediciner Fuchs seit December 1533 begegnen, nicht erst auf die Anregung Servets zurückzuführen.

II. Materiell gebührt dem Servet nach Tollins Meinung die Initiative in Melanchthons System.

1) In der veränderten Lehre von der Freiheit und 2) von der Prädestination.

Die hieher gehörigen Schriften Servets De, trinitatis erroribus und De justicia regni Christi, datiren von 1531 und 1532; dem Melanchthon wurden sie erst 1533 bekannt, s. Tollin, S. 72.

Melanchthon aber hat den metaphysischen Determinismus schon in den Scholien zum Colosserbrief a. 1527 aufgegeben, die „bürgerliche Freiheit" ebendort und in den Visitationsartikeln (1528) gelehrt, und hinsichtlich der Prädestinationslehre ist schon im Römerbrief von 1532 zu lesen — was Melanchthon erst von Servet gelernt haben soll —, daß man dieselbe nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Evangelium lernen und in Christo anschauen soll.

Endlich 3) und 4) in der Lehre von den guten Werken und von der Liebe — hat Melanchthon, ohne auf die Belehrung des Spaniers warten zu müssen, bekanntlich schon in der Augustana Art. VI de nova obedientia und Art. XX de bonis operibus und in der Apologie de dilectione et impletione

legis die Grundlagen der evangelischen Ethik gelegt. Jeder, der diese Abschnitte kennt, wird diesen literargeschichtlichen Nachweis der Unabhängigkeit Melanchthons von Servet vollgenügend finden.

II.

In dem bisher entwickelten Gegensatz nun ist es zu verstehen, wenn Melanchthon es in seinem Testament als seine Absicht bezeichnet: Me conatum esse, ut vere et proprie explicarem nostrarum Ecclesiarum doctrinam ut juventus rectius intelligere nostras sententias posset, et ad posteritatem conservare (3, 827). Gegen Rom wie gegen den außerkirchlichen Protestantismus handelte es sich für Melanchthon nie um einen bloß schulmäßigen, sondern vor allem um einen religiösen Gegensatz, aber in der Weise, daß derselbe um bestimmte Glaubensartikel sich drehte. Demgemäß gestaltete sich sein Begriff von kirchlicher Lehre. Die erbauliche Verkündigung, und die bekenntnißmäßige Fixirung sind in denselben zusammengenommen, und selbst der Unterschied von letzteren von wissenschaftlicher Darstellung und Begründung der kirchlichen Lehre ist nur in schwachen Ansätzen bei Melanchthon nachzuweisen.

a) Schon oben S. 259 wurde bemerkt, daß auch in der Augustana VII die doctrina evangelii ebenso die gottesdienstliche Verkündigung wie das lehrhafte, und doch auch schon irgendwie formulirte Bekenntniß des Evangeliums befaßt. Es ist richtig und auch von Gaß als ein besonderer Vorzug der Loci von 1521 gerühmt, daß sie, entgegen der scholastischen Sonderung des Materiellen und des Dynamischen im Christenthum, „die Richtigkeit des vorgefundenen Dogmas nach dem Maß der beseligenden Kraft oder der heilbringenden Fruchtbarkeit gemessen haben“ *). S. C. R. 21, 84: Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus. Immo sine magno periculo tentari non possunt. Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam, qui ignorarit, non video quomodo Christianum vocem, nam ex his proprie Christus cognoscitur, siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognos-

*) Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik I, 33.

cere. Da will sich Melanchthon beschränken auf die Loci salutares, qui Christum tibi commendent, qui conscientiam confirment, qui animum adversus Satanam erigant (21, 85). Und auch später hat Melanchthon das Wesentliche und Segensvolle am Werke Luthers und der Reformation auf dem Gebiete der „praktischen Heilslehre" gesucht, s. die Gedächtnißrede auf Luther 11, 726: Lutherus tenebris discussis ostendit, quae sit vera poenitentia et quae firma consolatio mentis. 23, 647 (Tract. de poenitentia 1548): In ecclesiis nostris Dei beneficio praecipue extat illustris explicatio doctrinae de poenitentia; cf. Supplem. 246 (Recusatio concil. Trid.): Doctrina de vera poenitentia prorsus obscurata fuit. Aber Gaß weist auch nach, daß die Lehrbildung des Protestantismus in dieser Zurückziehung auf den mittleren Raum der anthropologischen und soteriologischen Gedanken nicht verharren konnte. Der Gegensatz des außerkirchlichen Protestantismus und die römischerseits bald aufkommenden, z. B. von Eck in Augsburg gemachten Versuche, die Evangelischen mit jenem zusammenzuwerfen, nöthigte gar bald, auch zu den objektiven Dogmen eine positive Stellung einzunehmen, und so zeigt ja auch die Geschichte der Augustana und ihre Vorgeschichte in den Marburger und Schwabacher Artikeln, wie man als Grundlage kirchlicher Einheit und Consistenz ein in Artikeln formulirtes, bereits auch die objektiven Dogmen mitbefassendes Bekenntniß nicht glaubte entbehren zu können (S. 259). Melanchthon erklärt in den Transaktionen zu Augsburg, 10. Juli 1530, daß in der Confession ungefährlich verfasset alle die Lehre, so vornehmlich zur Seelen Heil nützlich bei uns geprebigt wird. In der Vorrede zur editio princeps der Augustana aber spricht Melanchthon die Erwartung aus: Omnes bonos viros intellecturos esse, quod nullum dogma contra auctoritatem scripturae et catholicae ecclesiae profiteamur *), quod nostri praecipuis locis doctrinae Christianae lucem attulerint (26, 259). Hiezu wird aber nicht bloß die Lehre von der Buße und Rechtfertigung, sondern auch die von den Sacramenten gerechnet (2, 446 vom November 1530). Daß zum con-

*) Das ist die pura evangelii doctrina (Apol. 145. 148).

sensus doctrinae auch die richtige Auffassung des Abendmahls gehöre, ist die Voraussetzung der ganzen Unionsthätigkeit bis zur Wittenberger Concordie, siehe 10, 150. Aber auch die objektiven Dogmen sind, auch schon im Sinn der Augustana, unter der doctrina evangelii mitzubefassen. In den von Melanchthon mitunterschriebenen Marburger Artikeln werden zur Constatirung des Consensus zwischen den Schweizern und den deutschen Protestanten unter dem, was beide „einträchtiglich glauben und halten" ausdrücklich die orthodoxen Lehren über die Trinität, Christologie, Erbsünde vorangestellt. Diese Lehren können also auch dem Verfasser und den Unterzeichnern der Augustana für den zur unitas ecclesiae nothwendigen consensus de doctrina evangelii nicht gleichgültig gewesen sein. Die Augustana selbst will ja die Thatsache, daß ihre Bekenner aus der unitas ecclesiae nicht ausgeschieden seien, vor allem durch die Hinweisung darauf erhärten, quod Ecclesiae magno consensu apud nos docent decretum Nicaenae synodi de unitate essentiae divinae et de tribus personis sine ulla dubitatione credendum esse. Art. I. (Siehe Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung I, 132.) Und am Eingang der Abusus wird durch die vorangegangenen Articuli praecipui de fide der Beweis für erbracht angesehen, daß „ecclesiae apud nos de nullo articulo fidei dissentiant ab ecclesia catholica", d. h. doch wohl, daß der zur unitas ecclesiae nöthige consensus de doctrina evangelii noch vorhanden sei, während das damnant secus docentes art. X und I mindestens den Sinn haben wird, daß bei den in der Trinitäts- resp. Abendmahlslehre Abweichenden dieser consensus, also die Zugehörigkeit zur unitas ecclesiae nicht mehr stattfinde. Hiernach wird die doctrina Evangelii in Aug. VII nicht auf „die Mittel der Aneignung der göttlichen Gnade" allein sich beschränken, sondern „die vorausgesetzten Vorstellungen von Gott, von der Sünde" (s. Ritschl bei Brieger I, 63), d. h. die objektiven Dogmen mitbefassen *). Treten letztere da, wo es sich nicht um den kirchlichen consensus, sondern um das persönliche Heilsleben handelt, im Begriff der

*) Womit nicht gesagt ist, daß die 21 ersten Artikel der Augustana in quali et quanto mit der doctrina evangelii identisch seien.

doctrina evangelii in den Hintergrund *), so wird man eben darin das Unentwickelte dieses Begriffs zu erkennen haben, daß mit demselben Ausdruck zwei oder mehr, nach unserer Anschauung freilich sehr verschiedene Dinge: „praktische Heilslehre" und „Dogma" resp. kirchlicher Lehrbegriff, zusammengefaßt werden. Es ist also nichts Neues, wenn Melanchthon 1537 in der Recusation des Mantuaner Concils erklärt (3, 316. 322): Nos nullum novum dogma inveximus, sed ecclesiae catholicae doctrinam renovamus. Haec pura evangelii doctrina, quam amplexi sumus, est haud dubie consensus catholicae ecclesiae, und wenn hier zu der doctrina christiana nicht bloß die Lehre de vera poenitentia, de fide gezählt wird, sondern auch de usu sacramentorum, de potestate ecclesiastica u. a.

Derselbe unentwickelte Begriff von kirchlicher Lehre **) zeigt sich sodann in der nur ungenügenden Unterscheidung zwischen kirchlichem Bekenntniß und Dogmatik.

Wie wenig principiell Melanchthon zwischen beidem unterschied, zeigen seine eigenen Aenderungen in der Augustana, welche der Variata in ihren späteren Bestandtheilen den Charakter ausführlicher theologischer Exposition gaben, der freilich schon die

---

*) Vgl. Art. Vis. 26, 11: Si audiat evangelion, hoc est, si audiat sibi condonari peccata propter Christum; das ist die doctrina fidei 26, 28, welche im Unterschied von doctrina legis auch doctrina evangelii heißt, z. B. Apol. 178, 85. Aber weiter wird dieser Begriff schon Art. IX der Apologie, de baptismo, p. 156, 51: Quoniam evangelium pure ac diligenter docetur — in Ecclesiis nulli exstiterunt Anabaptistae — quia populus verbo Dei adversus impiam et seditiosam factionem illorum latronum munitus est. Hier bedeutet doctrina evangelii doch mehr als „Verkündigung des göttlichen Gnadenwillens", zum mindesten „praktische Heilslehre in dem umfassenden Sinn, wo evangelium auch die doctrina de bonis operibus mit befaßt, s. o. S. 215.

**) Diese „Ungenauigkeit", die „Gleichsetzung der Glaubensartikel mit dem Evangelium" gibt auch Ritschl in seiner Controverse mit Frank über Augustana VII für Melanchthon „in halbprivaten Aeußerungen" schon 1530 zu, nur in öffentlichen Documenten erst seit 1537: s. Briegers Zeitschrift I, 77; II, 367 und Frank in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Bd. 72, S. 76—86.

Apologie von den eminent volksthümlichen Symbolen unterscheidet, die von Luthers Hand herrühren *).

Melanchthon erklärte dem Dr. Eck in Worms 1540 über die Variata mit gutem Gewissen: Rerum eandem esse sententiam etiamsi quaedam alicubi in posteriori editione vel magis mitigata vel explicatiora sunt (4, 37). Denn seine Absicht war dieselbe, wie er sie in der Repetitio confessionis Augustanae von 1551 ausspricht. 28, 369: Nequaquam voluimus dissidia in nostris Ecclesiis accendere, sed summam doctrinae, quae sonat in ecclesiis omnibus, quae reverendi D. Lutheri confessionem amplectuntur, simpliciter et fideliter recitare voluimus, ac repetimus sententiam confessionis, quae Imperatori Carolo exhibita est a. 1530. Aber Luther hat doch schärfer gesehen mit seiner Bitte, nicht immer an der Confession zu ändern, „denn es sei der Kirchen Buch".

Melanchthon hat weiterhin selber erkannt, daß die Ausgestaltung des kirchlichen Bekenntnisses nicht Sache des Einzelnen sein könne, aber die Art, wie er diese Erkenntniß ausspricht, zeigt, wie schwer der Unterschied zwischen Bekenntniß der Kirche und Arbeit der Theologen sich durchbrach. Schon 1535 spricht er den Wunsch aus, daß „von einer Synode, auf der nicht bloß die Bischöfe, sondern auch die Fürsten und die frömmsten und besten Männer mitwirkten, über alle die Artikel, über welche oft Streitigkeiten vorfallen, eine einfache und fromme Lehrform aufgestellt, eine vollständige Religionslehre herausgegeben würde" (2, 923).

Dasselbe begehrt er von Cranmer als Vertreter der englischen Kirche, ut de universo corpore doctrinae edatis confessionem veram et perspicuam collatis judiciis eruditorum (6, 896). Noch 1550 wünscht er judicia de doctrina, in quibus confessio piorum et doctorum refutat errores et ambigua explicat.

Aber je länger je mehr versteht Melanchthon unter dieser Lehrauktorität keine Synode, sondern einen bloßen Theologen-

*) Rechnet doch Melanchthon den Unterschied zwischen οὐσία und ὑπόστασις zu der communis doctrina catechismi (25, 127) und widmet die deutsche Ausgabe seiner Loci einer Frau, der Anna Camerarius (22, 45).

convent. Als man ihn nämlich seit dem osiandristischen Streit öfters mit der „Synode" bei dem Wort nahm, so hat er bereits so unliebsame Erfahrungen mit diesem Institut gemacht, daß er erklärt (8, 76): „Weiter acht ich, daß Osiandri halber kein Synodus nöthig sei, denn alle Prädikanten in Sächsischen Landen, Pommern, Mecklenburg ꝛc., Schwaben sind noch durch Gottes Gnade einträchtig in derselben Sache. So man aber viel grübeln wollt, so würde Uneinigkeit fürfallen." Denn consultationes theologorum sunt seditiosae (25, 240).

Noch deutlicher 1555: „Als bald in Landen und Städten diese Reden auskommen würden, daß ein ganzer Synodus werden sollte, so würden viel ungebetene Gäste kommen, dann es sind viel unruhige Köpfe in vielen Landen und Städten. Ueber das wissen die Chur und Fürsten selbst, wie ein gefährlich Ding ist der Chur und Fürsten persönliche Zusammenkunft". (8, 622 sq.) Ebenso 9, 989. Ebenso in einem von Walz in Briegers Zeitschrift II, 2. 317 veröffentlichten, bisher ungedruckten Brief von 1555: „Ich bleib in dieser Meinung, daß kein Synodus fürzunehmen sei, es sind denn zuvor die christlichen Chur und Fürsten einig, nicht allein, was sie fürtragen wollen, sondern auch was zu schließen sei." (!)

Das Institut der Synoden wird — auf Jahrhunderte hinaus — schlafen getragen, an die Stelle tritt einerseits die kirchenregimentliche Visitation, andererseits der Convent der Theologen. 8, 554: „Von den Synodis ist unser unterthäniges Bedenken, daß die Synodi fortan ganz unterlassen und abgethan werden, und dagegen jährlich eine Visitation in etlichen Aemtern gehalten werde, dazu durch die Herrschaft ein oder zwo von den Räthen und der Superintendens und ein anderer Pastor, der Gelegenheit weiß der Art, verordnet werden." 8, 547: Utinam interdum ad deliberationes — der Christenheit und der Nachkommen Nothdurft wegen gründlich zu reden — convenire multi senes Doctores possent, qui adferrent non odia, non inscitiam, non contentionis aut victoriae cupiditatem, sed timorem Dei, eruditionem, voluntatem, τὰ μὲν πείθειν τὰ δὲ καὶ πείθεσθαι. Ebenso 8, 457.

Hiemit ist ausgesprochen, daß die kirchliche Lehre der Fort-

bildung noch fähig und bedürftig ist, und den Vertretern der theologischen Wissenschaft ihr Antheil hieran gewahrt. Freilich haben auch die ethischen Cautelen, die Melanchthon an diesen Vorschlag geknüpft, nicht verhindern können, daß die theologischen Convente des 8. und 9. Jahrzehnts über die Lehre des Chorführers von 1530 den Stab brachen. Aber den Unterschied wenigstens zwischen dem, was Sache kirchlicher Satzung ist und was theologischer Erwägung anheimgegeben bleiben soll, hat die schwere Erfahrung der sechziger Jahre dem Reformator näher gebracht. Einen freilich mehr nur quantitativen Unterschied macht denn die Enarratio Symboli Nicaeni zwischen Symbol und Dogmatik. Hiernach ist wenigstens die weitere Ausführung des Symbols und die Begründung aus der Schrift — nach den Loci auch die dialektische Entwickelung und faktisch auch die rationale Anknüpfung an das allgemein-menschliche Bewußtsein — eigenthümliche Aufgabe der Dogmatik. 23, 197: Ideo symbola condita sunt in ecclesia Dei doctrinae summa breviter comprehensa semper in conspectu sit, et docti et indocti quasi corpus integrae doctrinae secum in mente circumferant, et hac confessione se erigant, et eam in invocatione intueantur. Sed tamen semper ad haec brevia Symbola adjunxit ecclesia longiorem explicationem et collegit testimonia a Deo tradita, ut fides nitatur perspicuo verbo Dei.

Wir können nicht meinen oder verlangen, daß hiemit das Problem über das Verhältniß von Glauben und Theologie gelöst sei, an dem noch die Theologie des 19. Jahrhunderts sich abarbeitet, es fehlt dem Melanchthon wie seinem ganzen Zeitalter dazu die unumgänglichste Voraussetzung, eine religionsphilosophische Untersuchung der religiösen Funktion im Unterschied vom Wissen und Handeln. Aber ein Doppeltes hat sein Begriff von kirchlicher Lehre vor der Anschauung und Praxis der Epigonen immer voraus: die Wärme des ethisch-religiösen Elements und die Weite eines umfassenden kirchenpolitischen Blicks. In ersterer Hinsicht ist nicht nur auf das eigene dogmatische Verfahren Melanchthons zu erinnern, wie er stets der sittlichen Förderung der Kirche dienen wollte und stets den Recurs auf die persönliche Heilserfahrung in der Aufstellung kirchlicher Lehre einschlägt; auch

da, wo er de puritate doctrinae handelt, fehlt es nie an Hinweisung darauf, daß die wichtigste Voraussetzung hiefür die persönliche Erfahrung und die praktische Uebung der evangelischen Lehre sei. C. R. 11, 762: Custodiri autem pura doctrinae sententia sine lectione, meditatione et collatione eruditorum non potest, immo ad hoc studium etiam precatio pia addenda est. Nam ita demum alios recte docebimus, cum prius nos ipsos erudiemus et ad Evangelii normam dirigemus nostram conscientiam et vitam. Ebenso 11, 780. 11, 702. 705: Primum praeceptum est, ut Evangelii puritatem, quod nunc Dei beneficio in nostris ecclesiis sonat, non sinatis corrumpi, sed incorruptam veritatem tueamini. Alterum ut diligenter caveatis, ne aut dogmatum corruptelis aut aliis inanibus rixis concordiam publicam turbetis. Es mag nun wohl der Fall sein, daß Melanchthon in diesem studium veritatis et concordiae zu geneigt war, auch da „bloß Uebertreibungen, Wortklaubereien, Sophistik zu sehen, wo ein tieferes dogmatisches Interesse sich regte“*). Aber es darf doch constatirt werden, daß er seiner unionistischen und irenischen Thätigkeit ein objektives Princip zu Grunde legte, wonach zwischen Fundamentalem und Nichtfundamentalem unterschieden und der beginnenden confessionellen Engherzigkeit gewehrt werden sollte. Es ist dies übereinstimmend mit Luther in den Art. Smalc. der Inhalt der ökumenischen Symbole und die Rechtfertigungslehre. In der Apologie 148 hieß es: fundamentum h. e. veram Christi cognitionem et fidem. In der Schrift De ecclesia (23, 600): Fundamentum intelligit (Paulus 1 Cor. 3, 11) summam doctrinae Christianae et doctrinam de beneficiis Christi. 12, 367: Complector nomine Evangelii doctrinam poenitentiae et aeternae promissionis, immo et capita in Symbolis collecta.

2. Fragen wir nun, welches für Melanchthon die Quellen der kirchlichen Lehre sind und welches seine Stellung zu denselben ist, so sagt er in seinem Testament (3, 827): Nec meum consilium fuit, ullam novam opinionem tenere, sed perspicue et proprie exponere doctrinam Catholicam,

*) So Landerer bei Herzog X, 281.

quae traditur in nostris Ecclesiis, quam quidem judico singulari Dei beneficio patefactam esse per D. Martinum Lutherum, ut ecclesia repurgaretur. Ago autem gratias reverendo D. Martino Luthero, primum quia ab eo Evangelium didici, deinde pro singulari erga me benevolentia.

a) Primäre Quelle der Lehre iſt alſo die Schrift, das wahre Schriftverſtändniß aber iſt vorzüglich durch Luther wiederhergeſtellt. 6, 72 „wie Paulus zu Timotheo ſpricht: das ſchöne Kleinod, das dir zu treuer Hand befohlen, bewahre durch den heiligen Geiſt, alſo wahrlich hat uns gedachter H. Martinus ein ſchönes Kleinod hinterlaſſen, den reinen Verſtand chriſtlicher Lehr, den wollten wir auch gern unverdunkelt auf die Nachkommen vererben."

Indem alſo Melanchthon die evangeliſche Gemeinlehre zur Darſtellung bringt, geſteht er offen, Luther gefolgt zu ſein, ja dieſelbe aus den verſchiedenen exegetiſchen Schriften und Predigten Luthers zuſammengeſtellt, ja in ſtreitigen Punkten perſönlich das Votum Luthers eingeholt zu haben. C. R. 7, 775: Recitavi communem harum ecclesiarum doctrinam et fateor me Lutherum secutum esse, cum quo et multa familiariter collocutus sum, de his ipsis rebus, de quibus nunc controversiae moventur. 7, 479: Cum in prima inspectione ecclesiarum comperissemus, admodum dissonos clamores esse ineruditorum de multis rebus, summam doctrinae, quam Lutherus in diversis et interpretationum et concionum voluminibus tradiderat, tanquam in unum corpus redactam edidi, et quaesivi genus verborum, quo ad proprietatem, quae ad perspicuitatem et concordiam utilis est, discentes assuefierent. Dieſe Aeußerungen Melanchthons über ſein theologiſches Verhältniß zu Luther entſprechen auch wirklich dem Sachverhalt wenigſtens in der erſten Periode der melanchthoniſchen Dogmatik, d. h. bis zu der beginnenden Abweichung in der Freiheitslehre im Coloſſerbrief von 1527. Es iſt oben an den wichtigſten Punkten nachgewieſen, wie Melanchthon in ſeiner Lehrdarſtellung aus Luthers reicher Gedankenfülle oft bis zu wörtlicher Uebereinſtimmung ſchöpft; es iſt namentlich in der Geſchichte der Rechtfertigungslehre auf jenes merkwürdige, von Melanchthon an Brenz mitgetheilte Geſpräch

hingewiesen, in welchem er in eigentlich katechetischer Weise die eigentliche Willensmeinung Luthers über diese Centrallehre zu erkunden suchte. Und da jene Stellen 7, 775. 479, auch 7, 1126. 726; 8, 824 einer Zeit angehören, wo die Lehrabweichungen Melanchthons entschieden ausgesprochen und schon allgemeiner angegriffen waren, so zeigen dieselben, daß Melanchthon auch da noch sich bewußt war, in der summa doctrinae mit Luther einig und von ihm abhängig zu sein.

Daß also der urprotestantische Lehrbegriff melanchthonisch gewesen, kann keine richtige Bezeichnung des ursprünglichen deutsch-evangelischen Bekenntnißstandes sein, wenn Melanchthon selbst nur der getreue Interpret Luthers sein wollte. Aber andererseits fragt sich, ob aus jenen Stellen mit Ritschl *) eine so weit gehende Abhängigkeit Melanchthons von Luther erschlossen werden kann, daß gerade Melanchthon als der Urheber der verhängnißvollen Meinung angesehen werden kann, „Gottes Wort und Luthers Lehre decken sich, Luthers Meinung könne auch als die Meinung Christi geachtet werden".

Hiegegen ist doch auf frühere, in dem Abschnitt über die Irenik Melanchthons angeführte Aeußerungen hinzuweisen, welche ganz ähnlich lauten, ohne daß man nach der ganzen kirchlichen Sachlage in ihnen die Absicht finden kann, den Luther zu einer neuen symbolischen Lehrauktorität zu stempeln; s. C. R. 1, 290 (Oratio Didymi Faventini): Cum pro Luthero dicimus, pro sacris vestris, pro Christi doctrina dicimus. An Erasmus 1524 (C. R. 1, 675): Neque enim negare potes, quin Evangelii doctrinam complectatur Lutheri causa. Wenn hier die „Sache Luthers" die Sache Christi und des Evangeliums heißt, so wird Niemand dies so verstehen, daß ein Ausspruch Luthers einem Ausspruch des Evangeliums gleich zu achten sei. So wenig als man die Ausprägung einer confessionellen Bezeichnung darin sehen wird, wenn Melanchthon schon 1524 den Namen Lutheraner braucht. 1, 658: Multi se Lutheri nomine ad vulgus venditant, qui nihil minus sunt, quam Lutherani; cf. 3, 230: Causa Lutherana. 1, 675.

*) Ritschl in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte I, 102.

Luthers Sache ist die des Evangeliums, weil er das rechte Verständniß des Evangeliums (1, 122), den wahren Weg zur Buße (1, 415), den Unterschied der menschlichen und göttlichen Gerechtigkeit gelehrt hat und wie das Gewissen vor der Hölle bestehen könne (1, 658). In diesem Sinn dankbarer Anerkennung alles dessen, was Luther der Kirche für religiöse — nicht unmittelbar dogmatische — Erkenntniß und Neubelebung gewesen, spricht sich Melanchthon auch später nach dem Tode Luthers aus (6, 57): Erat ille omnino currus et auriga Israel a Deo excitatus, ut evangelii ministerium instauraret et repugnaret. Necesse est enim fateri per eum patefactam esse doctrinam, quae supra ingenii humani conspectum posita est. 6, 59: Obiit currus et auriga Israel, qui rexit ecclesiam in hac ultima senecta mundi, quem a Deo excitatum vidimus fuisse. So wird man auch aus jenen zuerst citirten Stellen keine symbolische Lehrauktorität Luthers herauslesen, zumal wenn man bedenkt, daß in denselben Melanchthon sich gegen den Vorwurf seiner Gegner zu vertheidigen hat, daß er von Luthers Lehre abgefallen sei. So hebt zuerst Cordatus an: Insperato aliud a te audio, quam a D. Luthero omnes didiceramus, und Melanchthon erwiedert: Ego non sum auctor alicuius novi dogmatis, mutaturus etiam meas sententias, si alicubi a via aberravi (3, 344). Dann wird er wegen papistischer Tendenzen in der Lehre vom Abendmahl (betr. communio sub una) von Schenk denuncirt und vom Kanzler Brück inquirirt. Darauf erklärt Melanchthon gegen Veit Dietrich, daß es ihm nicht in den Sinn komme, σκιαμαχεῖν κατὰ Λουθέρου, sed ut extaret ad utilitatem adolescentiae proprie et simpliciter explicata doctrina christiana (3, 429). Sodann ist bei Planck IV, 197. 203 zu sehen, wie Flacius systematisch die Anklage entwickelte, daß Melanchthon und seine Schüler Verräther an der lutherischen Sache, Lehre und Kirche geworden. Es ist die einfache Ablehnung dieses Vorwurfs mit den Worten des Gegners, was Melanchthon 7, 479 (s. oben S. 421) und 28, 369 — im Vorwort der Repetitio Confessionis Augustanae — erklärt: Nequaquam voluimus dissidia in nostris ecclesiis accendere sed summam doctrinae quae sonat in ecclesiis omnibus, quae reverendi D. Lutheri confessionem amplectuntur, simpliciter et

fideliter recitare voluimus. Endlich Osiander hatte die Wittenberger zuerst Affen Luthers genannt, dann beweisen wollen, daß „Philippus und seine Discipel durch fleischliche Gedanken und Philosophie verführt, von Luthers Lehre abgefallen seien" (Planck IV, 302). Hierauf erwidert Melanchthon dem Schwiegersohn Osianders (7, 726): Fateor me doctrinam aliunde accepisse, nec unquam volui aliud sonare, nisi communem vocem Ecclesiarum nostrarum et cum Luthero de hac ipsa causa locutus sum; vgl. 8, 824.

In welchem Sinn Melanchthon eine Lehrauktorität Luthers anerkannte, ist schon aus all den bisherigen Stellen zu ersehen, in welchen er es als seine Willensmeinung erklärt, die kirchliche, insonderheit die evangelische Gemeinlehre darzustellen. Damit behält er sich eben Freiheit vor gegenüber von individuellen Meinungen Luthers z. B. in der Lehre von Gnade und Freiheit, vom Abendmahl, die nicht kirchlich recipirt worden. Hieraus erklärt sich auch, daß weder in den Loci noch in Schriftstücken, die von Melanchthon Namens der evangelischen Stände verfaßt sind, eine Berufung auf Luther, oder die Absicht, Luthers Lehre zu geben sich findet. S. 21, 342: Tueor ac sequor consensum catholicae ecclesiae Christi. Sentio autem, ecclesiae catholicae consensum esse doctrinam in propheticis et Apostolicis scriptis traditam. 21, 602: Sequor et amplector doctrinam ecclesiae Witebergensis et conjunctarum, quae sine dubitatione consensus est ecclesiae catholicae Christi (s. u.). Namentlich aber tritt als höhere Auktorität neben Luther das in persönlicher Heilserfahrung bewährte Gotteswort. 7, 701, Vorrede zu Bd. 11 der deutschen Werke Luthers: „Es soll der Propheten und Apostel Schrift der Grund der christlichen Lehre allein bleiben. Weil aber derselbe Grund vom Papst und Mönchen verdunkelt gewesen, und nun wiederum aus Gottes Gnaden durch Herrn Martinum gereiniget ist, soll man seine Bücher mit großem Fleiß bewahren, denn man wird seine Zeugnisse noch sehr oft bedürfen. Daß aber durch seine Stimme die göttliche Schrift gereiniget sei, können alle Gottesfürchtigen selbst richten, so sie beide Lehre, die päpstliche und des H. Martini Bekenntniß gegen einander richten, und merken, welche gleich lautet mit göttlicher Schrift und welche

nicht." So ist es immer die Maxime Melanchthons in seinem Verhältniß zu Luther geblieben, was er hierüber a. 1524 an Erasmus schreibt (1, 675): Ego integra conscientia dogmata Lutheri non possum damnare, facturus id etiam, si cogant sacrae literae. Wie ihn zuerst in der Lehre von Gnade und Freiheit eigene Schriftforschung zu Abweichungen von Luther geführt, ist bekannt, und von ihm selbst (3, 68) dem Erasmus zugestanden, s. auch 6, 801: Nimis horridae fuerunt initio Stoicae disputationes apud nostros de Fato et disciplinae nocuerunt. Bezeichnend für diese bei aller Anerkennung der Originalität und Auktorität Luthers dennoch freie Stellung Melanchthons zu ihm ist die Beobachtung, wie weit Melanchthon auf Luthers Schriften in seinen Briefen Bezug nimmt. Voll Anerkennung werden angeführt, zum Theil bevorwortet der Commentar zum Galaterbrief (1, 122. 159), der Sermon vom Neuen Testament d. i. von der Messe (1, 444), ebendort von der Beichte, Sermon von den guten Werken (1, 444), von den Gelübden (1, 566), der Brief an Papst Leo (1, 268), von der babylonischen Gefangenschaft (1, 317), von der Freiheit eines Christenmenschen (1, 444), das deutsche Neue Testament (1, 567) — auch später die deutsche Bibel (11, 780) —, die Schriften gegen Carlstadt (1, 731), de servo arbitrio (1, 793), die Postille (1, 285) und die Schriften gegen die Antinomer (3, 427. 462). Dagegen entschuldigt er gegen den Vicar des Augustinerordens die Kühnheit der Schrift „An den Adel deutscher Nation". 1, 211: Res per se talis est, quam, quia divinitus agi puto, morari nolui. Spiritum Martini nolim temere in hac causa, ad quam destinatus ὑπὸ προνοίας videtur, interpellare. Und die Schrift „wider Hanswurst" hat ihm wegen ihres Inhalts nicht mehr gefallen (4, 112; 1, 793). Seit dem Abendmahlsstreit verschwindet, abgesehen von dem Handel mit Agricola, dieser geistige Rapport mit den Schriften Luthers; die christologischen Speculationen gerade der Schriften Luthers im Abendmahlsstreit haben auf Melanchthon keine Wirkung mehr geübt.

Es trat für den ja freilich an Luthers Gedankenfülle getränkten Geist Melanchthons der Zeitpunkt der Sättigung ein

und der Consolidation der wie aus der heiligen Schrift so sichtlich auch aus Luthers Schriften und Umgang geschöpften Gedanken zu einem eigenen Lehrganzen, das trotz der inneren Verwandtschaft mit Luther, eben weil es nicht den ganzen Luther umfaßte, und in der geistigen Eigenthümlichkeit Melanchthons sein selbstständiges Bildungsgesetz fand, als ein besonderer Lehrtropus, corpus doctrinae Philippicum 9, 1050, sich ausgestaltete, längere Zeit im deutschen Protestantismus vorwiegende Geltung besaß, um später von denen als Abfall von Luther denuncirt zu werden, die auf Melanchthons Schultern stunden, aber freilich daneben dogmatische Triebe aus Luthers Geist zur Geltung brachten, die in der melanchthonischen Dogmatik noch nicht zur Geltung gekommen waren. Das Verhältniß Melanchthons zu Luther ist so ein ganz ähnliches, wie das von Hegel zu Schelling. Auch hier läßt sich ja der Zeitpunkt litterargeschichtlich verfolgen, bis zu dem Hegel dem Entwickelungsgang des genialen Landsmanns folgt, um aus dessen zerstreuten Entwürfen und Systemansätzen ein durchgeführtes System zu bilden, bis er dann in der Phänomenologie vom „System des transscendentalen Idealismus" Abschied abnimmt, um seine eigenen Bahnen zu gehen. Auch hier neben dem schöpferischen Genie ein doch mehr secundärer Geist, der aber innere Selbstständigkeit genug besitzt, um aus dem Angeeigneten ein eigenthümliches System zu bilden, das durch seine logische Klarheit und wissenschaftliche Handlichkeit auf Jahrzehnte in der Schule die Herrschaft sich sicherte, um dann als System um so schonungsloseren Angriffen zu verfallen, die freilich sowenig als bei dem Philippismus ein allgemeines Fortwirken des desavouirten Systems als Ferment ausschließen konnten *).

b) Ebenso wichtig, wie die Auktorität Luthers, ja in den Stücken, wo sich materielle Abweichungen Melanchthons von Luther herausbilden, geradezu hauptsächlich bestimmend ist für

*) Ueber das Verhältniß Melanchthons zu Luther hinsichtlich des Materiellen ihrer Anschauungen, s. oben S. 22 und Gundert, Gedächtnißrede auf Melanchthon, in Jahrbücher für deutsche Theologie 1860, 3. Heft.

ihn die Auktorität der alten Kirche. Was er im Abendmahlsstreit an Brenz schrieb, ist seitdem sein eigener dogmatischer Canon geblieben. 2, 824: Hoc te oro, ut hac de re nihil temere statuas, sed deliberes etiam σὺν τῇ παλαιᾷ ἐκκλησίᾳ. 1, 830: Non est boni viri temere a veterum scriptorum sententia discedere.

Es ist eine Haupteigenthümlichkeit des Melanchthon das Bestreben der evangelischen Lehre, den Charakter der Katholicität, den Zusammenhang mit der alten Kirche zu bewahren; s. Vorrede zu den Loci von 1535: Tueor ac sequor consensum Catholicae ecclesiae nec ab eo unquam discessurus sum. Diesen consensus findet er in der Lehre der Apostel und Propheten, cui probata testimonia suffragantur temporum Apostolicorum et proximorum et quorundam eruditiorum scriptorum. Deutlich sieht man hier auch das Bestreben, zur Erweisung der Katholicität der evangelischen Lehre über die mittelalterliche Mißbildung auf die altkirchliche Lehrform der ökumenischen Symbole zurückzugehen. Berufungen auf dieselben befinden sich denn auch schon frühe, so in der Augustana, an deren Spitze recht geflissentlich die Einstimmigkeit mit dem Nicaenum bekannt wird (Aug., p. 9): Ecclesiae magno consensu apud nos docent, decretum Nicaenae synodi de unitate essentiae divinae et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse. Diese Berufung auf das altkirchliche Symbol an der Spitze der Augustana wird um so charakteristischer, wenn man beachtet, wie principiell die reformirten Sondersymbole das Bekenntniß zur Schrift als alleiniger Norm der Lehre voranzustellen pflegen.

So dankt Melanchthon in seinem Testament seinem Herrn in erster Linie dafür, daß er ihn zur Erkenntniß des Evangeliums geführt, und fährt dann fort: Secundo affirmo me vere amplecti symbola Apostolicum et Nicaenum (3, 826). Ebenso im deutschen Examen Ordinandorum (23, XXXVIII): „So ist nun das allernöthigste und erste, daß man christliche Lehre rein und ganz pflanze und erhalte, die Gott von seinem Wesen und Willen geoffenbaret hat, und in den Propheten und Aposteln und in Symbolis, Apostolico, Niceno und Athanasiano gefasset ist, mit welchen auch stimmen der Catechismus und Bekenntniß Lutheri

und Confessio 1530." Ebenso im Frankfurter Receß 9, 494: „Daß Ihre Churfürstl. und Fürstl. Gnaden allein der reinen, wahren Lehre, so in göttlicher, prophetischer und apostolischer Schrift des Alten und Neuen Testaments und auch in den dreien Hauptsymbolis und also der Augsburgischen Confession sammt derselben Apologia — anhängig, nachfolgig und gleichförmig seien." Von Heppe (Geschichte des deutschen Protestantismus I, 33) ist darauf hingewiesen, „daß der deutsche Protestantismus bis zum Verfall seiner ursprünglichen Integrität allgemein zwischen Symbol und Confession unterschieden, als Symbol nur die alten ökumenischen Bekenntnisse bezeichnet, und diese mit der Schrift als die eigentlichen Grundlagen der Kirche, und als Glaubensnorm angenommen habe, während man in den evangelischen Confessionen nicht Normen, sondern Zeugnisse des der Kirche inhärirenden Glaubenscharakters und Resultate ihres Beharrens auf den katholischen Grundlagen der Kirche fand". Bei Melanchthon trifft dies zu — eine Restriktion s. u. —; zwar der Begriff des Symbols gibt hiefür nichts an die Hand, er wird 23, 363 umschrieben: Confessiones sanctorum, qui affirmabant se doctrinam ab Apostolorum discipulis accepisse. Aber allerdings treten die ökumenischen Symbole mit der Schrift in die Kategorie der Lehrauktorität zusammen, namentlich das Symbolum apostolicum, das wie eine Gebetsformel zur Glaubensstärkung oft hergesagt werden soll (24, 394), während hinsichtlich der evangelischen Bekenntnisse Uebereinstimmung mit denselben immer erst bezeugt, nicht schon vorausgesetzt wird. S. die Erklärung auf dem Wormser Convent (9, 279): Nos pio consensu amplecti scripta prophetica et apostolica et quidem in hac sententia, quam comprehendunt Symbola, Apostolicum, Nicaenum et Athanasium, eamque doctrinam affirmamus comprehensam esse in confessione Ecclesiarum nostrarum, quae est exhibita a. 1530.

Dieser Recurs auf die altökumenische Lehre, wie er ja freilich schon im Ritus der römisch-katholischen Kirche durch das Credo an die Hand gegeben war, erhielt doch eine besondere Bedeutung, als die letztere ein Sondersymbol im Tridentinum sich zu schaffen begonnen hatte. Aus dieser Zeit stammen die beiden

Erklärungsschriften des Nicaenum, deren Zweck eben war, „testari, nos reverenter amplecti et tueri haec symbola, gravissima auctoritate tradita, et quidem retinere nativam eorum sententiam“ (23, 195). Auf diese Schriften beruft sich denn auch die Repetitio confessionis Aug. C. R. 28, 376.

Auch die alten griechischen Kirchenlehrer stehen dem Melanchthon besonders hoch, namentlich seitdem die Auktorität Augustins in der Lehre von Gnade und Freiheit ihm erschüttert war. Den Werth der Väter als Repräsentanten der altkirchlichen Tradition führt Melanchthon öfters aus, z. B. 7, 696 an die Prediger zu Mansfeld: „Die Kirche hat von Anfang das Andenken derer überliefert, welche vorzügliche Lehrer gewesen sind, ebenso ihre Lehrweise, damit die Nachwelt wüßte, welche Lehre sie überkommen habe, durch wen sie überliefert und auf welche Zeugnisse sie gestützt sei, damit sie eine gewisse Norm hätte, nach welcher sie die Ansichten der folgenden Lehrer prüfen könnte. So citirt Irenäus den Polycarp, den Schüler des Johannes, und Basilius preist das Zeugniß seiner Amme, welche den Gregor von Neocäsarea über die drei Personen der Gottheit gehört hatte. Und den Verderbnissen des Samosateners stellten Malchion und Dionysius die von den Aposteln und ihren Schülern überlieferten Zeugnisse entgegen“. Unter den Reformatoren legt jedenfalls Melanchthon am meisten Gewicht auf die Auktorität der Väter, hauptsächlich als Vertreter der apostolischen Tradition, doch auch — s. die Christologie und die Abendmahlslehre — als Träger der geistigeren Theologie.

Aber sowohl dem kritischen, als dem positiv fortbildenden Trieb des Protestantismus hat er ihnen gegenüber sein Recht gewahrt, s. oben S. 301.

c) Die Berufung auf die Augsburgische Confession als Lehrdocument beginnt schon sehr frühe; schon 1530 unter den conciliatorischen Verhandlungen zu Augsburg (2, 282) wird verlangt, daß man die Lehre, wie bisher bei uns gelehrt, von den Artikeln des Glaubens, lauts unser eingelegten Bekenntniß und Confession frei behalten und predigen möge“. Als ein Zeugniß des in den evangelischen Gemeinden und Territorien lebenden Glaubens, nicht als eine Lehrnorm war die Augustana dem Kaiser überreicht

worden. Aug. p. 6: Offerimus in hac religionis causa nostrorum concionatorum et nostram confessionem, cujusmodi doctrinam ex scripturis sanctis et puro verbo Dei hactenus illi in nostris terris, ducatibus, ditionibus et urbibus tradiderunt ac in ecclesiis tractaverint. Dies bleibt die Bedeutung der Augustana und ebenso der Apologie in allen officiellen Deklarationen der protestantischen Stände gegenüber von Rom und dem Reich, so zu Schmalkalden 1537: Relegimus articulos confessionis exhibitae Imperatori in conventu Augustano et Dei beneficio omnes concionatores profitentur, se juxta articulos Confessionis et Apologiae sentire et docere in suis ecclesiis; s. Heppe, Confessionelle Entwicklung, S. 93. Ebenso C. R. 3, 929: „Nachdem die Lehr in allen Artikeln der Confession, wie sie in unsern Kirchen verstanden und gelehrt wird, wahrhaftig und eigentlich die gewisse christliche Lehr des heiligen Evangelii ist, so wollen und können wir darin keine Aenderung machen." So in der Repetitio Conf. Aug. 28, 369. Erklärung auf dem Wormser Convent 9, 279. Dagegen gegenüber den innerprotestantischen Streitigkeiten erscheint die Augustana doch bald auch als Lehrnorm oder Grundlage der Lehreinheit. So in der Wittenberger Concordie 3, 76: Cum omnes profiteantur se juxta confessionem et Apologiam in omnibus articulis sentire et docere velle, maxime cupimus, constitui concordiam. Ebenso auf dem Naumburger Convent 8, 284 und im Frankfurter Receß 9, 489. Eine Verpflichtung auf die Augustana als übereinstimmend mit den ökumenischen Symbolen und der Schrift findet sich in den Statuten der theologischen Fakultät zu Wittenberg, nicht aber, wie später mit der F. C. der Fall gewesen, in denen der andern Fakultäten (10, 1003). In der Ordinationsformel für Geistliche (10, 117) kommt eine solche Verpflichtung nicht vor. Das Examen ord. stellt Schrift und ökumenische Symbole voran, „mit welchen gleich auch stimmen der Catechismus und Bekenntniß Lutheri und die Confessio a. 1530". Die lateinische Ausgabe stellt die einfache Frage und Antwort voran: Quidnam docebis? Docebo Evangelium Domini nostri Jesu Christi. (23, 1.) Aber als symbolum nostri temporis wie in der Concordienformel 571, 4 erscheint die Augustana ihrem Verfasser

natürlich so wenig, daß in ganz gleicher Weise Berufungen auf andere Bekenntnißformeln, z. B. im Testament Melanchthons auf die Wittenberger Concordia vorkommen (3, 826), wie denn auch die beträchtlichen Aenderungen in der Variata beweisen, daß das Bekenntniß noch nicht über den Fluß der kirchlichen Entwickelung hinausgerückt war. Insonderheit ist zu bemerken, daß Melanchthon bei aller Anhänglichkeit an das kirchliche Bekenntniß sich doch das Recht und die Freiheit theologischer Privatmeinung vorbehält.

Er beansprucht keineswegs jene bequeme neutrale Mittelstellung, wie sie z. B. Erasmus eine Reihe von Jahren behauptet hatte, er schreibt an Staphylus 7, 560: Nolui medius esse nec volo in Ecclesiis quemquam esse medium sed volui esse civis harum nostrarum ecclesiarum, ubi studium est veritatis (24, 501). Er stellt z. B. der dritten Redaktion seiner Loci die Erklärung voran: Sequor et amplector doctrinam Ecclesiae Wittenbergensis et conjunctarum, quae sine ulla dubitatione consensus est Ecclesiae catholicae Christi (21, 602). Es ist ihm in der Theologie nicht, wie dem Osiander, um τὰ καινά, sondern um τὰ κοινά zu thun, der oft eingestandene Zweck auch seiner Schriften ist nur τὰ κοινὰ καινῶς λέγειν (3, 802; 7, 1126), libenter retineo usitatas formas cons. lat. 1, 654. 656. 657; C. R. 21, 337.

Aber ein genaueres Studium seiner Schriften zeigt, daß er in Briefen, auch in der Postille manches sagt, über manches seine individuelle theologische Ueberzeugung unumwundener und vollständiger ausspricht, als z. B. in den Loci, die eben Loci communes theologici behandeln, oder in den von ihm verfaßten Dokumenten von öffentlich kirchlichem Charakter. Hierüber spricht sich Melanchthon gegen Veit Dietrich deutlich genug, zugleich aber in einer Weise aus, die seine kirchliche Loyalität außer Zweifel setzt. 3, 504: Illa ἀκουστὰ deinceps mittam breviter in commentarios conjecta. In epistolis disputationes, judicia, studia, affectus, querelas complectimur, in his ut in schola vel ut in Synodo sententias dicimus. In commentariis leges illas διηγήσεις, quas etiamsi scire opus est, tamen alia

sunt interiora *). Wenn so Melanchthon seine theologische Selbstständigkeit sich wahrt, so ist um so bemerkenswerther, wie er in weitgehender Receptivität sich der Einwirkung solcher Faktoren der kirchlichen Lehrentwickelung nicht verschließt, die er als Gegner seiner Person und seiner Lehrauktorität erkennen mußte. Die Rückwirkung des Osiandrismus wie des Flacianismus auf die melanchthonische Theologie, die dadurch in eine neue Periode ihrer Entwickelung tritt, ist in der Lehre von der Rechtfertigung und von Gnade und Freiheit nachgewiesen. Es gehört zum Interessantesten in seinen Schriften, zu beobachten, wie er, weit entfernt eine bereits eingetretene Unveränderlichkeit des protestantischen Lehrbegriffs zu behaupten, vielmehr mit seiner Theologie der weiterschreitenden theologischen Discussion nachrückt, wie er denn offen gesteht: Verius sum ἐπιμηθεὺς quam προμηθεὺς (9, 822). 4, 716: Fateor extortis disputationibus me comitem fuisse et esse ejus partis, quae res veras et Ecclesiae necessarias patefaciebat; dux esse ne quidem per aetatem potui.

3. Nichts desto weniger ist sich Melanchthon bewußt, daß seine Theologie eine eigenthümliche Gestaltung der protestantischen Lehre bilde, und auch, daß diese Theologie schulbildend gewirkt habe. Schon a. 1539 in seinem Testament schreibt Melanchthon (3, 827): Me conatum esse, ut vere et proprie explicarem nostrarum Ecclesiarum doctrinam, ut juventus rectius intelligere nostras sententias posset et ad posteritatem conservare. Haec forma si prodest, ut judico, rogo Casparum Crucigerum et alios, qui nos audiverunt, ut eam in scholis conservent. Diese Eigenthümlichkeit sucht Melanchthon selbst in zwei Faktoren, in dem systematischen und in dem ethischen Charakter seiner Theologie; vgl. eine seiner letzten Erklärungen von 1559. C. R. 9, 990: „Da ich zu Augsburg die erste Confession habe stellen müssen, da niemand einen Buchstaben schreiben wollte, habe ich aus treuer

*) Um so bedauerlicher ist es, daß wir die Briefe Melanchthons großentheils nur in der Redaktion des Camerarius besitzen, welcher, wie Druffel in den Sitzungsberichten der königl. bayerischen Akademie vom 1. Juli 1876 nachgewiesen, sehr „diplomatisch" hiebei zu Werke gieng.

Wohlmeinung die summam doctrinae zusammengezogen und etliche unnöthige, verwirrte disputationes ausgelassen. Diese Form zu lehren halte ich noch und lasse etliche disputationes ruhen, und sage von nützlicher Lehre."

Ueber das Verdienst Melanchthons um theologische Systembildung innerhalb des Protestantismus ist zunächst zu vergleichen das über das dialektische Element seiner Theologie Beigebrachte. Dieses Verdienst ist neuerdings wieder sehr gering angeschlagen, „indem die lockere Aneinanderreihung von Loci theologici, bei der es Melanchthon bewenden ließ, nur im mißbräuchlichen Sinn als System gelten könne" (Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung I, 174); „diejenige Ruhe der geistigen Arbeit, welche zum erfolgreichen Betrieb der systematischen Theologie, zur ruhigen Verfolgung der dogmatischen Probleme gehört, habe ihm stets gefehlt" (Ritschl in Briegers Zeitschrift I, S. 77). Den letzteren Umstand beklagt Melanchthon selbst, daß er in der Systembildung nicht weiter gekommen sei, „weil es immer auf beiden Seiten gebrannt habe" (7, 1126). Er und seine Schüler, wie Cruciger, beklagen bitter die unnütze Zeitverschwendung auf den Conventen (4, 112), die Behinderung schriftstellerischer Thätigkeit durch brennende, verantwortungsvolle Fragen, womit er auch in Wittenberg, als dem Mittelpunkt des Protestantismus, überhäuft war (4, 377. 696). Aber es darf gefragt werden, ob der Aufriß des Systems evangelischer Glaubenslehre, das Melanchthon in den Loci, namentlich in deren erster Ausgabe gegeben, nicht eine dogmatische Leistung gewesen, die mustergiltig geblieben bis auf die Gegenwart, wie die melanchthonischen Loci von 1521 beziehungsweise auch noch von 1532 durch ihren Inhalt, gerade weil die streitigen, objektiven Dogmen im Hintergrund bleiben, am sichersten unter allen dogmatischen Produkten der Reformationszeit die Continuität des ursprünglichen mit dem gegenwärtigen protestantischen Bewußtsein repräsentiren. Und so ist ja auch das melanchthonische Symbol, die Augustana, mustergiltig geblieben. Verglichen mit diesen melanchthonischen Loci erster Ausgabe macht Zwinglis Commentarius de vera et falsa religione bei aller principiellen Haltung den Eindruck einer künstlichen Combination christlicher Glaubensthatsachen mit Philosophemen,

die nicht zur Vertiefung, eher zur Verflachung der ersteren geführt haben. Calvins Institutio von 1535 aber hat jedenfalls nicht den Vorzug der Originalität, denn sie hat Melanchthons Loci zum Vorgang, und sie lehnt sich deutlich genug an die Hauptstücke des lutherischen Catechismus an, was nicht zu strengerer Einheit des Systems führen konnte. In der Ausgabe von 1559 hat die Institutio die Loci freilich an geschlossener Haltung, an einheitlicher Durchdringung und Beherrschung aller Glieder des Systems durch das Princip der absoluten Gottesidee, der Prädestination weit überholt. Hiezu kommt eine viel reichere, auch tiefere exegetische Begründung, eine gleichmäßigere, vollständigere Durcharbeitung der einzelnen Lehrstücke, namentlich auch der Lehre von Person und Werk Christi, die ja Melanchthon erst in den Schriften zum Nicaenum, und auch da nur fragmentarisch behandelt. Aber wenn allgemein anerkannt wird, daß die Prädestinationslehre eine Hülle, ein Vorwerk des protestantischen Lehrbegriffs, nicht aber seine ursprüngliche und bleibende Grundidee zu nennen ist, so fragt sich, ob nicht Melanchthon mit der zweiten resp. dritten Redaktion seiner Loci den Anspruch erheben darf, gegenüber von Calvin der treuere Interpret des genuinen evangelischen Lehrzusammenhangs zu sein. Es war für diese spätere Form der Loci, welche bereits mit einer ganzen Reihe innerprotestantischer Differenzen zu rechnen hatte, eine noch schwierigere Aufgabe gestellt als für die erste Ausgabe, was eben Melanchthon mit klarem Bewußtsein als seine Aufgabe erfaßt hat 9, 439: Dispersam doctrinam in magna varietate disputationum breviter, ut in schola fieri necesse est colligere et quasi σωματοποιεῖν. Wenigstens eine Gliederung des dogmatischen Stoffs scheint ihm gelungen zu sein. Melanchthon will, wie oben S. 403 gezeigt, nicht demonstrativ verfahren; die geeignetste „Oekonomie" für sein dogmatisches Werk scheint ihm in der Oekonomie der Heilsthatsachen, des Heilsprocesses, enthalten zu sein, wie sie die heilige Schrift gibt (21, 605).

Hiernach ist der Reihe nach zu handeln 1) von dem dreieinigen Gott, von der Schöpfung (Locus 1. 2); 2) von des Menschen Natur und Freiheit (L. 3. 4), Sünde (L. 5) und Erlösung, wie sie objektiv sich darstellt im Uebergang vom Gesetz zum

Evangelium (L. 6. 7), subjektiv in der Rechtfertigung und ihren Früchten, den guten Werken (L. 8. 9); dieser Hauptwendepunkt im Heilsleben, der Uebergang von der Gesetzes- zur Erlösungsreligion wird dann veranschaulicht an drei, wesentlich von Augustin herrührenden Lehrstücken: vom Unterschied des Alten und Neuen Testaments — von Buchstaben und Geist —, von Todsünden und läßlichen Sünden (L. 10. 11). Hieran reiht sich nun seit der zweiten Ausgabe 3) die Kirche, welche ja nach Melanchthons oben entwickelter Lehre der eigentliche Zweck des Heilsprocesses ist. Die Kirche wird betrachtet nach ihrem allgemeinen Wesen (L. 12), nach den in ihr waltenden Lebenskräften resp. ihren Kennzeichen, den Sacramenten (L. 13), sodann nach den Hauptseiten ihrer Lebensbethätigung und Entwickelung, nämlich einmal nach ihrer übergeschichtlichen Begründung im Rathschluß Gottes de praedestinatione — welche sich nach Melanchthons späterer Auffassung von Röm. 9 ja mehr auf die Gemeinschaft als auf den Einzelnen bezieht — (L. 14), und nach ihrer endgeschichtlichen Vollendung de regno Christi, de resurrectione (L. 15. 16); sodann aber auch nach ihrer sittlichen Bewährung, innerhalb des geschichtlichen Menschenlebens (de spiritu et litera) (L. 17). Als solche Bewährung des eigenthümlichen Wesens der Kirche erscheint das Kreuz (L. 18), das Gebet (L. 19). Dieses Leben der Kirche ist unterschieden von den staatlichen Ordnungen der Welt (L. 20, de magistratibus civilibus), noch mehr von allen Menschensatzungen (L. 21, de ceremoniis humanis; L. 22, de mortificatione; L. 23, de scandalo), in evangelischer Freiheit (L. 24, de libertate Christiana).

Es soll nicht geleugnet werden, daß die eben gezeichnete Gliederung noch unvollendet ist; einzelne Loci, namentlich der von Augustin resp. der Scholastik übernommene Locus de spiritu et littera, führen ein sehr unstätes Dasein; z. B. stellt ihn die zweite Redaktion der lateinischen Loci neben den Abschnitt vom Unterschied des Alten und Neuen Testaments, die dritte Redaktion in die Lehre von der Kirche, die deutsche Ausgabe nicht passend zu dem Lehrstück von der christlichen Freiheit. Aber gerade dieses Wandern einzelner Lehrstücke beweist, daß einzelne Hauptlehrstücke als Krystallisationspunkte wirken, so namentlich die Lehre von der

Kirche, um welche die meisten ethischen Materien sich schaaren, aber auch die Prädestination und die Sacramente, die in der zweiten Redaktion in ihrer Beziehung auf den Einzelnen betrachtet wurden, werden in der dritten Ausgabe nach ihrer Abzweckung auf die Gemeinde des Heils dargestellt.

So treten immer deutlicher die drei Haupttheile des dogmatischen Systems hervor, die drei Subjekte, zwischen denen der Heilsproceß sich vollzieht: der dreieinige Gott, der erlöste Mensch und die Kirche. In dem calvinischen System ist das theologische Princip das allbeherrschende — auch die Eintheilung der Institutio ist hiedurch bestimmt: Lib. 1: de cognitione Dei creatoris; Lib. 2: de cognitione Dei redemtoris; Lib. 3: de modo percipiendae gratiae, s. de arcana operatione spiritus sancti; Lib. 4: de externis mediis quibus Deus nos invitat ad Christi salutem —, sodaß das ganze Heilsleben in erster Linie als Wirken Gottes erscheint. Dagegen entspricht es dem anthropologischen Grundcharakter des deutschen Protestantismus, daß in den melanchthonischen Loci der erlöste Mensch und die Kirche als gleichbedeutende Subjekte neben Gott und das göttliche Wirken treten — entsprechend den tres causae concurrentes in conversione. Dabei ergibt sich noch ein bemerkenswerther Unterschied von der Anlage der späteren lutherischen Dogmatik darin, daß bei Melanchthon das subjektive Heilsleben — auch in den späteren Ausgaben der Loci — gegenüber von dem objektiven Heilswerk weit mehr vorherrscht. Die zweite Ausgabe der Loci führt die historica series der Heilsthatsachen, welche in der Bibel enthalten sei, folgendermaßen auf: De Dei natura, de rerum conditione, de hominis natura et lapsu, de causa peccati ac mortis, de Lege Dei, de promissione gratiae, de Filio Dei qui pro nobis victima factus est, de gratuita remissione peccatorum, de donatione spiritus sancti et restitutione vitae aeternae, de fide accipiente reconciliationem, de poenitentia et fructibus, de Ecclesia ejusque notis et gubernatione, de discrimine rerum spiritualium et politicarum (21, 341). Hier bildet den Wendepunkt des dogmatischen Processes die Christologie, wie die spätere Dogmatik unterscheidet: Theologie, Christologie, Soteriologie. Melanchthon deutet diese Gliederung in der Explicatio

Symboli Niceni auch an, die der Loci aber folgt mit Verkümmerung der Christologie dem zweiten biblischen Vorbild, das Melanchthon bei Paulus im Römerbrief findet (21, 606): Accedunt et Pauli disputationes, qui ut artifex instituit disputationem in epistola ad Romanos de discrimine legis et Evangelii, de Peccato, de Gratia seu reconciliatione qua restituimur ad vitam aeternam.

Die melanchthonische Dogmatik bleibt, auch in ihrer spätern Form, eine Beschreibung des subjektiven, individuellen und kirchlichen Heilslebens, für welches die göttliche Causalität nur die — allerdings später genauer ins Auge gefaßte — trinitarisch entfaltete Voraussetzung bildet. Sie ist, wie die Schleiermachersche Dogmatik — Entwickelung des Bewußtseins von Sünde und Gnade — auf der Grundlage des allgemeinen Gottesbewußtseins, und berührt sich mit derselben namentlich auch in der dominirenden Stellung, welche der Lehre von der Kirche im Verhältniß zu den Lehren von der Erwählung, von den Gnadenmitteln, vom Gebet, von den letzten Dingen gegeben ist. Auch eine Vergleichung mit den mustergiltigen dogmatischen Systemen der patristischen und der scholastischen Zeit mag erlaubt sein. Denn Melanchthon selbst ist sich bewußt in deren Fußstapfen zu treten. S. Vorrede zu der zweiten Ausgabe der Loci 2, 921: Nec vero novum est exemplum methodos doctrinae Christianae informare. Nam et apud Graecos Damascensis et apud nostros Longobardus hujusmodi scripta reliquerunt, quibus gratiam et celebritatem hoc unum peperit, quod methodi magno studio expetuntur. Extat et vetus scriptum Origenis περὶ ἀρχῶν, cui hunc titulum fecit, propterea quod praecipuos locos Christianae doctrinae ibi serie quadam disponit et explicare conatur. Es entspricht der inneren Verwandtschaft des Origenes mit Melanchthon, daß auch in seinem System Gott, Welt, Freiheit als drei Principien nebeneinander treten — die Lehre von der Schrift ist bei Origenes Epilog, bei Melanchthon entwickelt sie sich zu den Prolegomena der Dogmatik, s. oben S. 357. Aber die Christologie und die Soteriologie stehen bei beiden hinsichtlich ihrer Entwickelung in umgekehrten Verhältniß. Die Incarnation — des ewigen, hypostatischen Logos in Christo, der πνεύματα in

den Menſchenſeelen — iſt die Grundidee des Origenes, deren Ausführung ſeine für Jahrhunderte maßgebende Stellung in der Geſchichte der Dogmatik begründet; dem Melanchthon iſt ſie — prophetiſch für die geſammte Entwickelung des Proteſtantismus — ein Problem geblieben, deſſen adäquate Löſung erſt das Jenſeits bringen kann. Dagegen liegt für ihn der dogmatiſche Schwerpunkt in dem ſubjektiven Bewußtſein der Erlöſung, als Rechtfertigung und Heiligung, das bei Origenes noch wenig ſorgfältige Analyſe gefunden hat.

Bei Vergleichung der melanchthoniſchen Loci mit der Summa theologiae des Thomas von Aquino iſt der erſte Eindruck der, wie grandios, nach allen Theilen ausgebaut und vollendet das Syſtem der mittelalterlichen Theologie neben den dürftigen Anfängen der proteſtantiſchen Dogmatik ſich ausnimmt. Es gilt da auch von der Theologie Melanchthons, was er ſelbſt von ſeiner Pſychologie ſagt: Fateor, omnino hanc doctrinam valde exiguam et angustam esse et sapientiae divinae umbras tantum procul ostendere. Tamen inchoanda est haec doctrina, et inchoatio ad intelligendam Ecclesiae doctrinam et ad vitae gubernationem necessaria est (7, 1124 sq.; 4, 719). Aber man erinnert ſich dann, daß es doch gerade Melanchthon — beinahe als der Einzige im Reformationszeitalter — geweſen, welcher dem Proteſtantismus die breite wiſſenſchaftliche Grundlage ſchuf, die Thomas in das Syſtem der mittelalterlichen Theologie — von bedeutenden Vorgängern ſchon beträchtlich ausgebildet aufnahm. Wir finden bei Melanchthon eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß- und Methodenlehre und Pſychologie — in der Dialektik und in der Schrift De anima wie bei Thomas, p. I, qu. 1—10. 65—89; p. II, qu. 1—18 eine genauere Behandlung der Ethik und zwar wenigſtens in Anfängen einer ſelbſtſtändigen Disciplin, wie die Summa durch ſolche ethiſche Vollſtändigkeit in der prima und secunda secundae ſich auszeichnet. Nur erſcheinen die philoſophiſchen Disciplinen bei Melanchthon in reinlicher Sonderung von der Theologie als deren Vorausſetzungen, entſprechend dem Charakter des Proteſtantismus, der die Wiſſenſchaft frei läßt, daß ſie ſich zu einem ſelbſtſtändigen Organismus entwickele, in der die Theologie allerdings den Mittelpunkt bildet, und zwar bei Melanchthon

bereits selbst gegliedert in systematische, historische und exegetische Disciplinen.

Ausgeschieden finden wir sodann bei Melanchthon aus dem theologischen System gar vieles, was nur die romantische Transscendenz der Scholastik zu dem Wißbaren, wohl besonders Interessanten rechnen konnte, so die Quästionen über die Substanz, Erkenntniß, Tugend und Fall der Engel, die Details der Eschatologie.

In der Hauptgliederung des Systems ist eine gewisse Uebereinstimmung, sofern die drei Theile der Summa handeln von Gott, vom Menschen in der Beziehung auf Gott, von Christus als dem Weg zu Gott*). Allein die Sacramente, welche bekanntlich den Hauptinhalt des dritten Theils der Summa bilden — angeblich als die Mittel, durch welche Christus wirkt —, treten bei Melanchthon unter den richtigen Titel, von der Kirche, die im vortridentinischen Katholicismus nur die stillschweigende, freilich faktisch allbeherrschende Voraussetzung des Systems bildet, und dafür wird die Christologie in die Theologie aufgenommen, als in die objektiven Voraussetzungen des Systems, das nicht — wie bei Thomas und Origenes — spekulative Theologie, auch nicht — wie bei Calvin und der späteren reformirten Theologie — Lehre von göttlichen Rathschlüssen und Werken, sondern Heilslehre ist.

b) Damit haben wir die Eigenthümlichkeit der melanchthonischen Theologie bereits auch nach ihrer materialen Seite bezeichnet. Eine solche Eigenthümlichkeit nimmt Melanchthon selbst für sich in Anspruch; s. oben S. 434 die Stelle C. R. 9, 990. Zur Bestimmung dieser Eigenthümlichkeit hätte man freilich nicht von „spekulativer Durchleuchtung des evangelischen Bewußtseins" reden sollen, die Melanchthon eigen und Luther fremd gewesen sei. Hierüber s. Landerer, S. 289. Aber wohl darf von ethischer Läuterung, Ausbreitung und Vertiefung des evangelischen Bewußtseins als dem eigenthümlichen Vorzug und Verdienst Melanchthons die Rede sein. Das ist ja auch von Heppe anerkannt: „Melanchthon bezog das Dogma in allen seinen Momenten

*) S. Baur, Kirchengeschichte des Mittelalters, S. 313.

auf das Interesse des gläubigen Lebens, auf das praktische Bedürfniß" *). S. die Vorrede zur zweiten Ausgabe der Loci 21, 333: Collegi praecipuos locos doctrinae Christianae, eosque quos arbitrabar maxime ad pietatem alendam conducere, et in vita et in exercitiis piorum usum habere, denique qui extare in Ecclesiis et in concionibus inculcari maxime debent. Dieser ethischen Tendenz seines theologischen Denkens entspricht denn auch die constructive Grundidee seines Systems, es ist dies die Idee der freien ethischen Persönlichkeit **). Es gilt für sein ganzes dogmatisches Denken, was er hinsichtlich der Abendmahlslehre bemerkt (5, 208): Miror tot seculis homines doctos non cogitasse discrimen inter agens liberum et rem inanimatam. Christus tanquam agens liberum adest actioni institutae.

Wenn man seine Eigenthümlichkeiten auch nur in einzelnen Abweichungen suchen wollte, so ließe sich nachweisen, daß jener Begriff der ethischen Persönlichkeit maßgebend für diese Abweichungen war, daß dieselben aber eben hiedurch mehr als bloße Abweichungen, nämlich originale Gestaltungen der theologischen Grundbegriffe sind. So sind für den Gottesbegriff eben die Elemente der Persönlichkeit — mens sapiens und agens liberrimum — von Melanchthon als constitutiv herausgehoben; dieselben Elemente sind als cogitatio und voluntas die Momente der trinitarischen Selbstentfaltung der Gottheit; ebenso konnte für die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung, wie für das melanchthonische Weltbild die Idee der Freiheit, repräsentirt ebenso im göttlichen wie im creatürlichen Wirken, als charakteristisch im Gegensatz zu dem Determinismus der andern Reformatoren aufgezeigt werden.

---

*) Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus I, 49.

**) Ich komme damit nach eigener Durcharbeitung der melanchthonischen Schriften auf die Auffassung Heppe's zurück (s. Confessionelle Entwickelung der protestantischen Kirche, S. 23), glaube aber eine selbstständige Begründung obigen Grundgedankens gegeben zu haben. — Hiemit kommt überein Baur, Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 281: „Den geraden Gegensatz zum Calvinismus bildet der sogenannte Philippismus, dessen Princip die sittliche Freiheit ist."

In der Christologie ist die spekulative Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen freilich nicht erreicht — das Nächste bleibt das Interesse an der ethisch wahren Lebensentwickelung des historischen Christus —, doch ist jene Einheit höher als unter der Kategorie der Idiomencommunication, nämlich als die willensmäßige Einheit gottmenschlichen Wirkens im Versöhnungswerk des historischen Christus gedacht und, wenn wir recht gesehen haben, in der sacramentalen Gegenwart und Wirksamkeit des erhöhten Christus — auch nach seiner menschheitlichen und leiblichen Seite —, welche ebenfalls auf einen Akt des Willens zurückgeführt wird. Daß in der Lehre von Sünde und Gnade das leitende Interesse Melanchthons war, den Menschen als heilsempfängliche Persönlichkeit festzuhalten, ist allgemein anerkannt; ebenso charakteristisch ist, daß er den Gläubigen nicht nur in dem ruhenden Bewußtsein der Rechtfertigung, sondern in der nova obedientia ethisch wirksam denkt. Ebenso ist die Kirche nie bloß anstaltlich — als Gnadenmittelanstalt —, sondern als religiöse Gottesdienstgemeinde und als sittliche Lebensgemeinschaft, als congregatio sanctorum gedacht, wie in den Gnadenmitteln der actus in actu und der usus sacramenti die Hauptsache ist. Wie aber die Wirksamkeit Christi in den Sacramenten, so ist das ganze Heilsverhältniß und Heilsleben in der melanchthonischen Theologie als ein Verhältniß von Person zu Person gedacht, unter die Kategorie des Zwecks, der immanenten Teleologie des Christenthums gestellt. Wir werden gerechtfertigt, auf daß wir geheiligt werden, und der Einzelne wird bekehrt, damit aus den Gläubigen die Kirche sich sammle, in der Gott seine wahrhaftige Verehrung erhält. Nehmen wir hinzu, wie auch die übrigen ethischen Sphären, Familie, Staat, Wissenschaft der Sammlung der Kirche, als der Gemeinde des Glaubens dienen, wie das gesammte Weltleben teleologisch auf die Förderung des Gnadenreichs angelegt ist, so sehen wir einen großen sittlichen Organismus ausgebreitet, der die umfassende Verwirklichung der Idee der ethischen Persönlichkeit ist. Diese Durchführung der Teleologie des Christenthums auf Grund der Teleologie des Universums ist die Summa der theologischen Gedanken Melanchthons, die ebendeßwegen wohl ein System genannt zu werden verdienen. Haben sie nie in ihrer Gesammt-

heit eine vollständige systematische Darstellung gefunden, sie sind verbunden durch die innerliche Einheit des höchsten Zwecks der Offenbarung, d. h. der Selbstmittheilung Gottes als der absoluten ethischen Persönlichkeit an freie, ethische Persönlichkeiten, die sich zusammenfassen in einem mannigfaltig gegliederten, ethischen Universum. C. R. 12, 520: Deus tradito suo verbo ostendit, se ideo condidisse genus humanum, ut esset Ecclesia Deo obediens. Ac deinde cum propria voluntate primi parentes lapsi essent, deprecante Filio ingenti misericordia, ne universa natura humana frustra et ad aeternum exitium condita esset, iterum se patefecit Deus et revocavit lapsos ad poenitentiam. Eth. doctr. el. 16, 198: Nec vocavit nos tantum, ut initia existerent, sed res tantas in Ecclesia, quas inchoavit, vult perficere, colligere aliquos coetus, servare aliqua hospitia et perseverantibus dare vitam aeternam. Cf. 24, 13; 23, 214. 385.

D. Anfänge historischer Theologie bei Melanchthon.

I.

Als die Väter der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung gelten die Magdeburger Centuriatoren. Man wird ihnen diesen Ruhm auch zu Gunsten Melanchthons nicht streitig machen können, denn es bleibt ihr Verdienst, die Geschichte der Kirche zum erstenmal zum Gegenstand selbstständiger, mit energischem Fleiß und staunenswerther Gelehrsamkeit durchgeführter Bearbeitung vom evangelischen Standpunkt aus gemacht zu haben, während wir bei Melanchthon über Anfänge historischer Theologie nicht hinauskommen. Aber beachtenswerth bleiben diese Anfänge dennoch für die Gesammtcharakteristik seiner Theologie und ihrer Bedeutung für die Geschichte der theologischen Wissenschaft. Hat doch that-

sächlich der Betrieb der historischen Studien auf den Universitäten bis auf die Zeiten Calixts und Mosheims — die ihrerseits deutlich genug melanchthonischen Einfluß verrathen — in der von Melanchthon herrührenden Weise stattgefunden *).

Die Verdienste Melanchthons um die Geschichtswissenschaft sind auf dem Gebiet der deutschen Geschichte längst anerkannt **). Die Wichtigkeit der vaterländischen Geschichte für die Weckung patriotischen Sinns bei Fürsten und Unterthanen ist ihm klar vor Augen gestanden. Siehe oben S. 343 und 3, 565: Nemo est tam ferreo animo, quem non cupiditas aliqua teneat cognoscendi antiquitatem patriae et quasi picturam veterem, sicut videre juvat illa tecta, quae nascentes primum exceperunt; vgl. 11, 306. 163.

Diesem Zweck der Kenntniß deutscher Geschichte suchte Melanchthon durch Herausgabe von Geschichtsquellen zu dienen, so durch Herausgabe und Erklärung von Tacitus' Germania 17, 619 ff. (Vorrede 3, 565.) Aber auch die Annalen des Lambert von Hersfeld, die er in Tübingen in der Augustiner-, nachmaligen Stiftsbibliothek entdeckt und in ihrer Wichtigkeit erkannt hatte (1, 749), desgleichen die Chronik des Abts von Ursperg, Conrad von Lichtenau (3, 216) hat er wiederholt (erstere 1525 und 1533, letztere 1537 und 1540) mit seinem Vorwort zum Druck befördert; deßgleichen von Provinzialgeschichten Helmolds Chronik der Slaven (20, 830) und Spalatins Chronik des Hauses Sachsen ***).

Von seinem patriotischen Sinn zeugen auch die Annalen Melanchthons, in denen er die wichtigsten politischen und kirchlichen

---

*) S. unten.

**) S. Hofmann, Von Melanchthons Verdiensten um die deutsche Reichs- und Staatsgeschichte, 1760 (das Tübinger Programm zur 200jährigen Melanchthonsfeier), und bei ihm das Urtheil von Leibnitz in seinen Annales Brunsvicenses: Melanchthoni inter cetera beneficia debet Germania, haec quoque studia excitasse, non hortatibus tantum sed et laboribus; a. a. O., S. 29 f.

***) Auch das Geschichtswerk des Otto von Freisingen hat Melanchthon gekannt. 11, 316.

Ereigniſſe der Jahre 1552—59 mit treffender Charakteriſtik und dabei mildem Urtheil verzeichnet hat *).

Die Auffaſſung und Behandlung der Kirchengeſchichte im Zuſammenhang mit der Univerſalgeſchichte, als eines Theiles derſelben, bildet nun eben den ſpecifiſchen Unterſchied Melanchthons von den Magdeburger Centuriatoren, und ſeine Verwandtſchaft mit den Nachfolgern des Euſebius in der alten Kirche, die „den Faden der Kirchengeſchichte an der Kaiſergeſchichte fortführen" **).

Wir lernen dieſe Behandlung am beſten kennen aus der von Melanchthon herrührenden lateiniſchen Bearbeitung der Chronik des Carion ***), die in dieſer Umarbeitung ganz als das geiſtige Eigenthum des Reformators anzuſehen iſt. C. R. 12, 711 sqq.

---

*) Im C. R. ſtehen dieſe Annales von Band 7—9 je am Schluß der einzelnen Jahrgänge. Wir führen ſein Urtheil über Carl V. an (9, 717): „Es ſind viel herrlicher großer Tugenden in ihm geweſen. Denn für ſich ſelbſt war er ein eingezogener, mäßiger Herr. Im Regiment aber ſeynd viel Anzeigung großer Weisheit und daß er in ſeinem Regiment Gerechtigkeit und Gelindigkeit lieb gehabt, weiſet ſeine ganze Hiſtorien aus. Kurz vor ſeinem Tod hat er zum Biſchof von Tolet geſagt, daß der Lutheriſchen Meinung von der Rechtfertigung recht ſei." Auch verſchiedene zeitgeſchichtliche Ereigniſſe früheren Datums hat Melanchthon in ſeinen Declamationes behandelt, ſo die Wahl und Krönung Carls V. (20, 475), die Eroberung von Rom 1527 (11, 130), die Zuſammenkunft des Kaiſers und des Papſtes in Bologna 1529 (12, 307), allerdings in rhetoriſchem Stil, und mit der ſichtbaren Tendenz, die kaiſerliche Politik nach ihrer den Proteſtanten günſtigen Seite darzuſtellen; aber immerhin ein Beweis, wie der litterariſche Wortführer des deutſchen Proteſtantismus im Reformationszeitalter noch ganz in den mittelalterlichen Ideen von der Herrlichkeit des deutſchen Reichs und ſeines Kaiſers als des princeps orbis terrarum lebte (20, 488. 490) und nur ſchwer von dem Gedanken ſich trennen konnte, in ihm auch den Führer der religiöſen Reform zu ſehen, ſ. beſ. 12, 313.

**) S. Baur, Epochen der kirchlichen Geſchichtsſchreibung, S. 27. Melanchthon hat dieſe Kirchenhiſtoriker der alten Kirche ſichtlich genau gekannt und fleißig benutzt, z. B. den Euſebius 24, 150. 211. 251; Socrates 12, 983; Nicephorus 24, 251.

***) gebürtig aus Bietigheim in Württemberg. Melanchthon ſelbſt hat dieſe Chronik nur bis Carl d. Gr. fortgeführt; die Fortſetzung lieferte ſein Schwiegerſohn Peucer.

Das hier zu Grunde gelegte Schema der Universalgeschichte muthet uns freilich fremd genug an. Melanchthon geht aus von einer angeblichen — öfters von ihm angeführten — Weissagung des Elias: Sex millia annorum mundus et deinde conflagratio. Duo millia inane, duo millia lex, duo millia dies Messiae. In der hienach 2000 Jahre umfassenden Urzeit ist es noch zu keiner staatlichen Gestaltung gekommen, wohl aber gehören ihr die ersten Erfindungen an, u. A. die Zeitrechnung, die Buchstabenschrift 12, 730.

So alt als die Menschheit ist aber auch die Kirche Gottes, denn sie wurde schon im Paradies gestiftet (12, 724; 24, 557. 694); sie war hernach bei Noah und den Semiten, welche die wahre Lehre beibehielten (12, 737). Mit dem dritten Jahrtausend beginnt nun die Völker- und Staatengeschichte, welche nach der von dem Propheten Daniel geoffenbarten Ordnung der vier Monarchieen verläuft. Wegen Ueberhandnahme von Unrecht und Gewaltthat in der sich mehrenden Menschheit fügte Gott die Gründung der Monarchie durch Nimrod — disciplinae causa et propter defensionem communis societatis, ne fiant infinitae dissipationes hominum (12, 739). Auch als hernach verschiedene Reiche entstunden, gewann durch göttliche Fügung immer wieder eines die Vormacht, ut regum tyrannides compesceret 12, 870; cf. 24, 32; 25, 793. 9, 533: Monarchiae divinitus constitutae sunt, ut essent custodes humanae societatis, conjungerent multas gentes, restituerent leges, judicia, pacem, ut doceri homines de Deo possent. Deutlich genug wird hier das mittelalterliche Staatensystem mit dem kaiserlichen Supremat in die vorchristliche Zeit zurückgeschaut *). Dem entspricht denn auch, daß im Bereich der Monarchie, von ihr theils gefördert **), theils auch verfolgt,

*) Zugleich ist dies — nur in historischer Form — dasselbe, was wir oben S. 265. 302 als die Ansicht Melanchthons über das Verhältniß von Staat und Kirche gefunden haben.

**) Die bedeutendsten Monarchen aller Zeiten, Nebukadnezar, Darius, Cyrus, Artaxerxes, Constantin, Theodosius, Arcadius, Valentinian, Carl d. Gr., Ludwig der Fromme, Heinrich I., Otto d. Gr., sind ad veri Dei agnitionem et ad ornandam ecclesiam berufen worden (12, 718).

die Kirche Gottes existirte. Denn wegen der Kirche und ihrer Erhaltung sind auch die Weltreiche Gegenstand der göttlichen Fürsorge, sie ist das τέλος der Weltgeschichte (12, 714). Es muß daher bei jedem Abschnitt derselben gefragt werden: quae et ubi fuerit Ecclesia? 12, 754. 762; 24, 811.

Freilich kommt dieses innerliche Verhältniß zwischen Staats- und Kirchengeschichte doch nicht zu wirklicher Nachweisung, um so weniger da Melanchthon gerade in der Geschichte der Kirche am wenigsten hinauskommt über das Schwanken zwischen dem Begriff der ecclesia vera, der congregatio sanctorum, die ihrer Natur nach eigentlich keine Geschichte hat, und dem des coetus vocatorum, der ihm oftmals den Namen der Kirche nicht mehr zu verdienen scheint *).

Gleichzeitig mit dem Aufkommen der ersten, assyrischen Monarchie fand die Kirche mit Abraham eine feste Stätte unter dem Volk der Beschneidung (12, 745. 754). So ist die Geschichte Israels und seiner wunderbaren Errettungen vom Auszug aus Egypten bis zur Rückkehr aus Babylon die Geschichte der Kirche (12, 757. 778). Aber dann sind es wieder die Prophetenschulen, späterhin die Kreise eines Zacharias, Simeon, Hanna, in welcher die wahre Kirche Gottes zu finden. 12, 762. 861: Monent autem illa vetera exempla, ut in tantis dissidiis, cum interea ingens sit multitudo defendentium idola, videlicet Mahometici, Papa, Monachi, certo statuamus, servari tamen coetum aliquem, qui est vera Ecclesia Dei; s. 24, 565. 811. Immerhin bildet dies das Unterscheidende der Kirche des neuen Bundes, daß in

*) Es ist ein in allen historischen Betrachtungen stehend wiederkehrender Satz Melanchthons: Deus colligit Ecclesiam (12, 365; 24, 41; 25, 149. 297. 684. 798), ex omnibus gentibus (24, 142), servat ecclesiam (24, 330. 337), inter magnas ruinas imperiorum (24, 170). Daß aber die Kirche in ihrem Fortbestand auch ein Werden, eine Entwickelung und eine Wirkung nach Außen habe, kommt nicht zum Ausdruck. Es sind schließlich, namentlich im Gegensatz zu der politia Romana, die „kleinen Häuflein", reliquiae, in denen die Kirche in der Zeit der Verderbniß existirt (12, 861. 898. 900). So treten für die Kirchengeschichte die ethischen Gesichtspunkte der Lehre von der Kirche, die wir bei Melanchthon fanden, hinter die dogmatischen und polemischen zurück.

ihr nicht mehr, wie im alten Bund, Staatliches und Kirchliches vermiſcht war; ſ. 24, 397. Synagoga Judaica fuit commixtio politiae et Ecclesiae. Sed voce Ecclesiae intelligitur populus spiritualis novi Testamenti. Vgl. 24, 788. 238. Uebrigens bildet nicht die Stiftung des Chriſtenthums den Hauptwendepunkt in der Geſchichte, ſondern das Aufkommen des römiſchen Kaiſerthums, welches als vierte der danieliſchen Monarchieen auf die aſſyriſche, babyloniſche, perſiſche Monarchie folgt (12, 897. 901).

Auch weiterhin folgt die Kirchengeſchichte dem Faden der Kaiſergeſchichte; ſo iſt namentlich der Uebertritt Conſtantins zum Chriſtenthum una inter praecipuas generis humani mutationes (12, 970). Immerhin ſehen wir aber ſchon bei Melanchthon eine Periodiſirung der Kirchengeſchichte nach mehr innerkirchlichen Geſichtspunkten ſich anbahnen, obwohl auch da das nationale Element von Bedeutung bleibt.

Die erſte Periode bildet die apoſtoliſche Zeit, in welcher die Heilslehre rein bewahrt wurde. Melanchthon denkt ſich die Kirche in dieſer Zeit numeriſch ſchon erſtarkt, durch die Erfolge des Paulus, dann aber auch dadurch, daß die durch die Pfingſtpredigt Petri Bekehrten das Evangelium in alle Lande trugen und mit der Urgemeinde im Zuſammenhang blieben (24, 960). Hierauf folgt die Zeit der Väter, in welcher neben die testes doctrinae purioris (25, 80) die Häretiker treten, ſo jedoch, daß die Häreſen in dieſer Zeit noch immer wieder überwunden werden; ſ. beſ. 12, 715; 25, 220. Ueber die Häreſen und ihre Urſachen finden wir bei Melanchthon dieſelbe dualiſtiſche Anſchauung, wie bei den Centuriatoren *). Der Urheber der Ketzereien iſt der Teufel, wie auch die Zerſtörungen in den weltlichen Reichen von ihm herrühren (12, 758; 25, 131), die Häretiker ſind organa diaboli (12, 922; 23, 638). Sie ſind σκεύη ὀργῆς, wie die Zeugen der Wahrheit σκεύη ἐλέους, per quos Deus benefacit Ecclesiae 25, 80 sq. Die Häretiker werden deßwegen auch insignibus exemplis geſtraft, z. B. Arius 12, 979; Manes, Münzer 25, 81. Es iſt nun aber bemerkenswerth, daß Melanchthon bereits zu einer pragmatiſchen Erklärung dieſer Erſcheinungen der Kirchengeſchichte

*) S. Baur, Epochen, S. 54.

fortgeht. Die Häreſen ſtammen aus dem Hochmuth (wie auch Chriſtus vom Teufel damit verſucht wurde [Matth. 4, 8]) C. R. 24, 455, aus dem Neid, wie bei Arius 24, 160; ſie entſtunden bei den Graeci arguti cavillatores, dann bei den herrſchſüchtigen Römern (25, 120). Das Mönchthum findet ſeine Erklärung in der zum Aberglauben geneigten Natur der Menſchen (23, 627. 631) überhaupt, namentlich aber der Syrer und Egypter (25, 120). Noch näher einer wiſſenſchaftlichen Auffaſſung führt die Erkenntniß von der inneren Verwandtſchaft einzelner Häreſen. Es gibt eine series haereticorum, wie es eine series doctorum ecclesiae gibt (25, 80; 24, 308). So kommt Melanchthon (12, 923) zur Aufſtellung von 4 praecipuae controversiae. Paul von Samoſata (12, 959), Arius und Servet (923) wiederholten die Lehre des Cerinth; die Schwärmerei der Wiedertäufer hatte ihre Vorgänger in Carpokrates (12, 923), in den Novatianern und Donatiſten (25, 419). Die Meinung Ebions, daß die moſaiſchen Ceremonieen auch von den Chriſten beobachtet werden müßten, iſt auch von vielen andern getheilt worden. Endlich de causa Mali ſind die Lehren des Baſilides (?) von Marcion und ſpäter im Manichäismus weiter entwickelt worden.

Der jüdiſche Phariſäismus wiederholt ſich in Pelagius und dem Pelagianismus eines Occam, Scotus u. A. Eine weitere Claſſe von Trübungen der Lehre entſtund durch Einmiſchung der platoniſchen Philoſophie, namentlich durch Origenes (11, 786), während andererſeits die Entſtehung einer kirchlichen Wiſſenſchaft durch die Apologeten (12, 932), dann durch die Alexandriner (12, 934) als Fortſchritt hervorgehoben wird.

Das iſt nun aber das Eigenthümliche der patriſtiſchen Zeit, daß in ihr die Häreſen immer wieder überwunden wurden (während das Verderbniß des Papſtthums und der Möncherei erſt nach langen Jahrhunderten durch die Reformation Luthers gebrochen wurde; ſ. beſ. die Rede de Luthero et aetatibus Ecclesiae 11, 786).

Die Kirche gleicht dem zu- und abnehmenden Mond, ſie hat von ihrer Sonne, Chriſtus, bald weniger, bald mehr Licht (25, 80. 220). Das gilt auch von ihren äußeren Schickſalen, ecclesia exulat et reducitur (25, 211). Es iſt alſo Leben und Ver-

änderung in der Kirche, aber doch nur ein Kreislauf wie in der Natur; eine Andeutung davon, daß, entsprechend dem Wesen des Geistes innerer Fortschritt, nicht nur äußeres Wachsthum in der Kirche sei, könnte man nur etwa darin finden, daß es auch mit ihr, wie mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, durch Leiden zur Herrlichkeit geht. 24, 42: Sicut sol supra Horizontem enititur per nubes, sic regnum coelorum βιάζεται, id est, perrumpit. Tollebant Judaei Christum, sic putabant bene stabilitam esse suam potentiam. Sed resurgit Christus, nec potest detineri mortuus in sepulchro. So war es dann auch zur Zeit der Apostel und in den Christenverfolgungen. Christus et vox evangelii vi erumpunt et perrumpunt per mundum. Christus fungitur suo ministerio, donec absolvat cursum suum.

Den Uebergang in die Zeit des Papstthums als der eigentlichen Zeit der Finsterniß macht Melanchthon (12, 715) folgendermaßen: „Hernach als das römische Reich von den Gothen, Vandalen und Hunnen zerrissen ward, haben die barbarischen Völker, welche sich über Italien, Griechenland und Asien ergossen, die Sprache verändert, und viele Schulen und Kirchen zerstört. Daraus ergab sich in der Lehre viel Finsterniß, es entstund eine neue Form der Lehre, mit viel Aberglauben, z. B. die Opfer für die Todten, die Anrufung todter Menschen und das Mönchthum. Und allmählich wuchs die Macht des römischen Pontifex, welche durch die Liberalität der deutschen Kaiser mit vielen Gütern ausgestattet wurde. Die Päpste nahmen aus den Trümmern des Imperiums vieles in Beschlag und mehrten diese Macht durch Trug und Kriege." Das Papstthum und die Lehre Mahomets stehen in der Auffassung des Reformators einander gleich, als nova religio, cultus idololatricus (24, 460). Man kann schwanken, welches von beiden der Antichrist ist, s. o. S. 204. (Beide Mächte stunden eben in der Reformationszeit noch gleich drohend der Kirche des wahren Glaubens gegenüber; dagegen entscheiden sich die Centurien für den Papst; s. T. I, Methodus, Cap. VII: Quod mysterium iniquitatis in Romanis Episcopis gradus posuerit.) Beide sind gerichtet durch das Wort der Schrift: wer den Sohn nicht ehret, ehret auch den Vater nicht. 12, 973; 9, 536.

Beide finden aber auch ihre pragmatische Erklärung in ganz ähnlichen Zeitumständen, in einer distractio Ecclesiae, beim Auftreten des Mahomet durch die dogmatischen Streitigkeiten: quia dubitatio odium doctrinae parit, deinde multitudo, pertaesa obscurarum disputationum et rixarum inter Christianos, libentius recepit Mahometi dogma plausibile profanis ingeniis (12, 978); dem Papstthum, dessen eigentliche Gründung von Gregor I. datirt (12, 202), kam die Entfremdung Italiens von Byzanz und der Aberglaube der neu aufkommenden Völker zu gut, welche die Erben des Römerreichs waren. A. a. O.: Magna arte usque a Gregorii I. tempore constituta est ab eis dominatio. Quaesiti sunt et nervi dominationis, opes, et regum adjunctio, quorum alios novis honoribus sibi obligarunt, alios tenuerunt fasciuatos barbaricis persuasionibus de iis idolis, quae quisque magnifaciebat. Multum Pontifices et umbra dignitatis, quam utcunque urbs Romana retinebat, adjuvit; et Italiae populi cum Graecos Imperatores juste odissent, intuebantur illam veterem arcem Romanam et autoritate Pontificum peregrinos reges placare studebant. Hiernach ist der Anspruch auf den Primat eine „Unverschämtheit", ebensowenig in der Schrift*), als in Geschichte begründet (12, 201). Es war daher eine Schwachheit daß der Kaiser Phocas, ein Aufrührer und Thronräuber, dem römischen Bischof den Titel Oecumenicus verlieh (25, 501).

Die Ergebnisse der historischen Kritik, welche das ausgehende Mittelalter an dem päpstlichen Primat geübt hatte, finden wir auch bei Melanchthon. Er verwirft die donatio Constantini als eine Fabel (12, 972; 24, 201). Ueber die Dekretalen heißt es (12, 971): Usitate nominatur Liber Decretorum, in quo et vetera et recentia decreta multa, partim vera, partim commenticia et

*) Matth. 16, 18 wird dahin erklärt, daß der Fels, auf den Christus seine Kirche gründe, nicht die Person des Petrus, sondern das ministerium Evangelii sei. Non est Ecclesia, ubi non est verum ministerium. (14, 892; 12, 203. Tract. de primatu Papae Libr. symb. 345; s. o. S. 290.) Der Befehl Christi, seine Lämmer zu weiden (Joh. 21, 15), ist nicht dem Petrus allein, sondern auch den andern Aposteln und allen Dienern des Evangeliums gegeben.

notha et sententiae scriptorum truncatae recitantur. Ebenso bezeichnet es Melanchthon als eine Erdichtung, daß die römische Kaiserwürde ein Geschenk des Papstes an Carl d. Gr. gewesen (9, 800); s. o. S. 307 *).

So steht Melanchthon auch in der Auffassung der Kirchengeschichte des Mittelalters ganz auf Seiten der Kaiser im Kampf gegen die Päpste **). So heißt es in der Rede über Heinrich IV. über den Investiturstreit: Pontifices summa vi decertabant, non ut religionem defenderent, sed ut imperium atque opes amplificarent (11, 164). Die abgehauene Hand des Rudolf von Schwaben, „dem Petrus das Diadem gegeben", ist ein deutliches Gottesgericht gewesen. Und daß der Papst dem Kaiser Friedrich Rothbart zu Venedig den Fuß auf den Nacken gesetzt habe, begleitet Melanchthon mit dem Ausruf: O inauditam superbiam! Simili superbia adversus Reges in pacificatione nemo unquam usus est. (11, 311.) Gerade die Kaiser, ein Carl d. Gr., Friedrich I., Otto I. haben wahren Eifer für die Religion, für die Förderung der Kirche und der Wissenschaften bewiesen (11, 510. 527).

Das Mittelalter im Allgemeinen und sein Verhältniß zur Reformation schildert Melanchthons Rede de aetatibus ecclesiae von 1548 (11, 786): „In der Zerrüttung der Kirche durch die Vandalenkriege folgte — auf die Zeit Augustins, wo die Kirche von den Irrthümern des Origenes zu den Quellen zurückgerufen worden war — die Zeit der Mönche, in welcher die Finsterniß allmählig wuchs. Denn was ist die Lehre des Thomas und Scotus anderes, als eine Barbarei, in der zwei Uebel sich verbanden, eine ungebildete, allzugeschwätzige Philosophie und ein

*) Nur darf man in diesen Anfängen historischer Kritik die polemische Tendenz nicht übersehen. Anderwärts folgt Melanchthon noch weit genug der Legende. So glaubt er nicht nur, daß der Areopagite Dionysius (Act. 17) Bischof in Paris gewesen (25, 664), auch die Auffindung des Kreuzes durch Helena ist ihm eine historische Thatsache 25, 498: non placet mihi omnes historias deridere.

**) Wir halten uns hiefür an die Reden Melanchthons, da die Chronik mit Carl d. Gr. resp. Bonifazius und mit der Kaiserin Irene schließt.

heidnischer Cultus, nämlich Mißbrauch des Herrnmahls, Todtendienst und Mönchsaberglaube. Diese Finsterniß vertrieb Gott in unendlicher Barmherzigkeit, indem das Licht des Evangeliums durch Luther wieder angezündet ward, und Gott die Kirche wieder zu den Quellen zurückrief."

II.

1. Im Bisherigen haben wir einen Abriß der Staats- und Kirchengeschichte gegeben, wie sie Melanchthon unter Zugrundelegung der Chronik des Carion zum Gegenstand von Vorlesungen an der Universität gemacht hatte*), und wie sie nach seinem Vorgang bis auf die Zeit Calixts in der philosophischen Fakultät von dem Professor der Geschichte nach den vier danielischen Monarchieen vorgetragen wurde**).

Aber Melanchthon hat nun auch schon den Anfang mit selbstständiger Behandlung der Kirchengeschichte, wenigstens in einzelnen ihrer Zweige. Deutlich genug hat er es ja erkannt und ausgesprochen, daß die Kirche in der Kirchengeschichte ihr Selbstbewußtsein gewinnt. S. 12, 714: Praecipue historia opus est in Ecclesia. Deus vult sciri Ecclesiae exordia, dis-

*) Er hat diese geschichtliche Vorlesung bis wenige Tage vor seinem Tode fortgesetzt; s. die Relation seiner Wittenberger Collegen über die nähern Umstände seines Todes. 11, 215.

**) S. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 442. In den verschiedenen Anweisungen für akademisches, speciell theologisches Studium, die wir von Melanchthon haben, findet die Geschichte freilich kaum einen Platz. Die Ratio discendi 1522 empfiehlt u. A. das Lesen der Kirchenväter, des Origenes, Ambrosius, Hieronymus, besonders Augustin, die von 1530 neben Bibellektüre und Kirchenväter die alten Canones; die Universitätsstatuten von 1530 schreiben für die unter Aufsicht von Magistern studirenden Anfänger der philosophischen Fakultät vor: a cibo agant gratias, deinde historiam aliquam aut aliud utile scriptum legant (10, 1017). Aber die Geschichte wurde wohl zur Eloquenz gerechnet, welche in obigen Studienplänen ausgiebige Berücksichtigung fand. S. Praef. in Chron. Ursperg. (C. R. 3, 217): Magnum et difficile opus est integram historiam recte scribere et haud scio an inter eloquentiae opera omnium longe difficillimum.

crimen Ecclesiae et aliarum congregationum sive sectarum, et cognosci omnibus temporibus, qualis fuerit Ecclesia; vgl. 24, 307.

In einer Zeit kirchlicher Kämpfe galt gerade für dieſes Gebiet, was Melanchthon, dem Polybius folgend, von dem pragmatiſchen Werth der Geſchichte im Allgemeinen ſagt (12, 712): Historiae cognitionem esse verissimam institutionem et praeparationem ad actiones politicas. Vgl. 20, 804; 25, 78: Necesse est sciri historiam ecclesiae, sicut unum quemque in suo genere oportet nosse historiam earum rerum, quae ad ipsius vocationem spectant.

Dies bewährte ſich namentlich auf dem Gebiet, das vor andern das allgemeine Intereſſe in Anſpruch nahm, auf dem Gebiet des Dogmas. Melanchthon kennt auch das rein ſcientifiſche und äſthetiſche Intereſſe der Geſchichte, aber das dogmatiſche und polemiſche überwiegt; ſ. 11, 676: Per se jucundum est contemplari magnorum hominum virtutes, egregia facta et eventus honestis consiliis congruentes, ut pictori et statuario voluptati est, videre elegantem symmetriam et concinnitatem picti aut sculpti corporis. Sed nobis in Ecclesia non tantum voluptatis causa vetustas cognoscenda est, sed judicia et testimonia omnium temporum inquirenda sunt, ut una consentiens doctrina retineatur.

Es iſt das Traditionsprincip — ſoweit es überhaupt auf proteſtantiſchem Standpunkt noch Raum hatte — nicht das Princip der Kritik, was den erſten, freilich auch conſervativſten litterariſchen Vertreter des Proteſtantismus, den Melanchthon, zu dogmenhiſtoriſchen Studien führte. Wir ſahen oben, wie auch er urſprünglich auf die Schrift als Quelle der Lehre zurückgieng. Da heißt es in der Vorrede der Loci von 1521 ſcharf genug: Quantum a scripturae puritate, absunt commentarii! In hac nihil reperias non augustum in illis quam multa, quae a philosophia pendent, cum judicio rationis prorsus pugnant. Ex Origene si tollas innconcinnas allegorias et philosophicarum sententiarum sylvam, quantulum erit reliquum? Et tamen hunc auctorem magno consensu sequuntur Graeci et ex latinis, qui videntur esse columnae, Ambrosius et Hieronymus.

Post hos fere quo quisque est recentior, eo est insincerior, degeneravitque tandem disciplina in scholasticas nugas. (21, 82 sq.) *) Aber schon 1521 bittet er den Spalatin dringend, in der Bibliothek des verstorbenen Bischofs Reinhard von Worms, genau nachzuforschen, was dort von alten, besonders heiligen Geschichten oder Theologen vorhanden sei. C. R. 1, 362: Quanti referat enim veteres historias restitui! Und bald genug, schon im Kampf gegen die Wiedertäufer, werden die Väter nicht nach ihrem Gegensatz, sondern nach ihrer Identität mit der Schrift aufgefaßt, als eine Instanz gegen den fortgeschrittenen Protestantismus; s. Judic. de anabapt. 1528 (1, 962): Prodest scire, quid veteres judicaverint de re tanta, nec est ab illis sine certis et perspicuis scripturae testimoniis dissentiendum. Dies ist nun auch der Standpunkt der ersten dogmenhistorischen Schrift, die, von Melanchthons Hand, aus Anlaß des Abendmahlsstreits auf protestantischem Standpunkt erschien, der Sententiae veterum de coena Domini 1530 (C. R. 23, 733). Vgl. die Vorrede 2, 29: Juvat habere Ecclesiae testimonia in omni genere tentationum. Ut enim vivos libenter consulimus, quos judicamus usum aliquem habere spiritualium rerum, ita et veteres, quorum scripta probantur, censeo consulendos esse. Existimo hoc communiter sensisse Ecclesiam, quod isti scripserunt. Neque vero tutum est a communi sententia veteris ecclesiae dissentire. Als Zeugen zu Gunsten der lutherischen Abendmahlslehre werden hier aufgeführt Irenäus, Cyprian, Hilarius, Chrysostomus, Cyrill, Vulgarius, während der Verfasser mit Augustin nur in der Richtung sich beschäftigt, daß gewisse aus seinen Werken angeführte Stellen nicht vom Abendmahl handeln, also auch nicht gegen die lutherische Auffassung sprechen.

Diese ganze Zusammenstellung war aber, wie Melanchthon selbst nachher einsah, sehr unkritisch gemacht; s. oben S. 141. Auch unterschied sich die hier beliebte Handhabung des Traditionsprincips eigentlich in Nichts von der katholischen, zumal da auch

*) Cf. Defensio contra Eccium 1519 (C. R. 1, 115): Quoties lapsus est Hieronymus, quoties Augustinus, quoties Ambrosius! Quoties ipsi inter se dissentiunt! Ueber diesen dissensus patrum s. 23, 634. 747.

von den Synoden gesagt wird: Ego veterum synodorum auctoritatem libenter sequor, et quantum existimare possum ex his monumentis, quae alicubi in historiis reperiuntur, video eos prudentissime et sanctissime judicasse. Aber schon 1530 ist dies nicht der ganze Melanchthon gewesen, der so spricht, und wir haben S. 301 und 431 gesehen, wie der Reformator mit Erfolg bemüht war, Schrift und Tradition in ein richtigeres Verhältniß zu setzen. Dies tritt uns namentlich entgegen in der Schrift: De ecclesia et autoritate verbi Dei von 1539, der ersten Dogmengeschichte vom protestantischen Standpunkt (C. R. 23, 595 sqq. [Vorrede 3, 722 sq.]). Der Grundgedanke dieser Schrift liegt in den zwei Sätzen 23, 603: Audiamus ecclesiam docentem et admonentem, sed non propter auctoritatem Ecclesiae credendum est, verum propter verbum Dei und 23, 604: Audiendos esse scriptores, sed addendum est, ut auditi judicentur ex verbo Dei, quod semper manet regula doctrinae. Der Beweis ergibt sich zunächst aus einer Analyse des Begriffs der Kirche. Es ist zu unterscheiden zwischen der ecclesia vera, dem coetus vere credentium, qui habent Evangelium et Sacramenta et sanctificantur spiritu sancto (23, 599. 601) und der ecclesia universa, quae est multitudo dominantium (23, 602). Nur ersterer gilt die Verheißung ewiger Dauer und beständigen Besitzes der Wahrheit (23, 599). Das sind die sancti, welche das donum interpretationis haben, und die nie ganz aussterben. Hier hat der Begriff der testes veritatis seine Stelle, welchen Melanchthon wie später die Centuriatoren mit Vorliebe ausführt (s. o. S. 287), der continua series prophetarum, welche bis auf Luther herab die evangelische Wahrheit bezeugt haben. Aber auch diese sancti, pii (23, 601) bauen auf den göttlichen Glaubensgrund Gold, Holz und Stoppeln und zwar letzteres um so mehr, je weiter sie sich zeitlich von den Aposteln entfernen (23, 599. 610). Es ist wohl zu beachten, welche Lehre früher oder später ist, denn das Wort Tertullians ist nicht zu verachten: Primum quodque verissimum est. 9, 535; vgl. 12, 1005. In jenen älteren Zeiten waren wohl auch schon Irrthümer gesät, aber so abscheuliche Mißbräuche waren noch nicht in die Kirche eingedrungen.

So ergibt sich der Unterschied der testes veteris et primae Ecclesiae Apostolorum (23, 610), mit welchen die Evangelischen übereinstimmen (12, 950) und der recentiores in Ecclesia Papae, welche weit von der alten Lehrform sich entfernt haben (23, 612). Dies Resultat wird in der besprochenen Schrift gewonnen durch einen catalogus, eine kritische Uebersicht der Synoden und der scriptores ecclesiae, in welcher sie auf ihre Uebereinstimmung mit der Lehre des Evangeliums geprüft werden. In den Synodalschlüssen werden unterschieden dogmata, politica de gubernatione ecclesiae und cerimonialia, von welchen nur die ersteren bleibende Bedeutung haben, obwohl auch auf diesem Gebiet wenigstens spätere Synoden offenbare Irrthümer — z. B. das Gebet und Opfer für die Todten — lehren. Als Ecclesiastici scriptores vetusti werden aufgeführt: Origenes, Dionysius, Tertullian, Cyprian, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Augustin. In der Lehre jedes Einzelnen wird Wahrheit und Irrthum unterschieden, namentlich nach ihrem Verhältniß zur Lehre von der Rechtfertigung.

Auch die Entwicklung der Lehre von der Messe wird genauer verfolgt, wie aus einem Dankopfer (bei Irenäus) eine Gedächtnißfeier für die Todten (bei Cyprian) und dann ein Sühnopfer für dieselben (bei Gregor I.) geworden ist (23, 615). Postea accesserunt tempore malae opiniones et partim verba priora mutata sunt, partim retenta forma veterum verborum aliud intellexit posteritas, quam intellexerunt. Diesem Zug, dieser Schuld der Zeiten haben auch Männer wie Chrysostomus, Basilius und Gregor von Nazianz in der Anrufung der Heiligen, Augustin in der Hochschätzung der Gelübde und mancher Cerimonieen ihren Tribut abgetragen. Errores temporum trahunt homines, ut usitata minus improbent et boni consulant sicut impetus fluminum secum rapit navigantes (23, 617). Diese lapsus sanctorum (23, 629) finden sich bei dem Einen mehr, bei dem Andern weniger, so werden Ambrosius, Augustin und pauci alii als praecipui scriptores angeführt, von denen man sagen kann, daß sie mit der Schriftlehre übereinstimmen, si commode intelligantur et pauca quaedam eis condonentur, quae tunc non venerunt in controversiam.

Also ist auch in den Angesehensten der Väter manches „noch nicht deutlich genug" gesagt; cf. 23, 625: Etsi in Augustini scriptis figurae occurrunt non satis explicatae aut incommodae, hae temporibus condonandae sunt. Und der Fortschritt des Protestantismus besteht wenigstens darin, dies deutlicher gesagt, also doch helleres Licht aus der Schrift gewonnen zu haben (23, 634); s. S. 302.

2. Ein weiteres Gebiet der Kirchengeschichte, das schon durch Melanchthon selbstständigen Anbau gewonnen hat, ist das biographische. Die Centuriatoren tadeln es, und namentlich der mittelalterlichen Heiligenlegende gegenüber gewiß mit Recht, an ihren Vorgängern, daß sie tantum personales sunt historici. Plurimum enim occupati sunt in describendis et laudandis personis. Commemorant, qualis ac quam sanctus vir quis fuerit, quam multum jejunavit et oravit, quae miracula vivus aut mortuus fecerit. Non ibi dogmata, non certamina perspicue exponuntur. Praef. 2.

Melanchthon dagegen betont den Werth des Biographischen, Individuellen in der Kirchengeschichte, sowohl wegen des erbaulichen, ethischen Moments — hierüber s. S. 244 — als auch wegen seiner Wichtigkeit für die Erkenntniß des inneren Lebens der Kirche und ihrer göttlichen Leitung. S. 11, 676: Et exemplis invitantur animi, et in his doctorum historiis multa sunt, quae augent eruditionem et formant judicium. Fuerunt aliqui, quorum vox et litterae profuerunt Ecclesiae. Colloqui cum antiquitate et testimonia Ecclesiae nosse utile est. So heißt es 20, 806, wo Melanchthon seine Idee eines christlichen Kalenders*) empfiehlt: „Es ziemt sich, das Gedächtniß der Männer zu bewahren, deren Gelehrsamkeit, Weisheit und Tugend der Kirche, dem Staat oder der Wissenschaft gedient hat, an ihren Gedenktagen ihr ganzes Leben und ihre Verdienste sich zu vergegenwärtigen und Gott dafür zu danken, daß er der Kirche oder den Staaten solche Männer gegeben hat, durch welche die himmlische Lehre beleuchtet, gesunkene Reiche wiederhergestellt, und die wissen-

*) Auch für die Hilfswissenschaften der Geschichte, Chronologie und Geographie ist Melanchthon litterarisch thätig gewesen; s. Schmidt, S. 691.

schaftlichen Studien angeregt wurden." Es erhellt aber aus diesen Worten bereits, daß Melanchthon die christliche Biographie in dem ernsten, nüchternen Geist des Protestantismus behandelt wissen wollte, der das Wunderhafte zurück und das Lehrhafte, sittlich Fruchtbare im Leben der viri illustres ecclesiae hervortreten läßt. Hierüber gibt er ganz bestimmte Anweisungen, ein ansprechendes Schema für christliche Biographieen; s. 25, 83: Quae sunt observanda in sanctorum historiis? 1) ad quod munus sunt vocati, 2) tempora vocationum, ut intelligatur ordo divinarum patefactionum et consideretur, quae opiniones sparsae sint contrariae veritati, 3) genus doctrinae, an consentiat cum prioribus patefactionibus, 4) testimonia vocationis et doctrinae miracula, 5) afflictiones et defensiones, 6) exercitia, studia, virtutes sanctorum, 7) mors et exitus eorum, quia dant testimonium de doctrina. Ebenso 25, 925; 24, 311.

In seinen Reden und in der Postille gibt Melanchthon eine ganze Reihe solcher christlichen Lebensbilder, aus denen sich eine Kirchengeschichte in Biographieen zusammenstellen ließe. Wir führen nur die wichtigsten an: Johannes der Täufer 25, 83; der Apostel Johannes 24, 148; der Apostel Paulus 11, 618; 24, 311; Polycarp 24, 351; Ambrosius 11, 566; Basilius 11, 675; Gregor von Nazianz 12, 277; Augustin 11, 446; Hieronymus 11, 734; St. Martinus 25, 814; St. Gallus 25, 663; Carl der Große 24, 336; Otto I. 11, 509; Heinrich IV. 11, 163; Friedrich Barbarossa 11, 306; Ludwig der Baier 12, 286; Rudolf Agricola 11, 438; Kaiser Max I. 11, 26; Reuchlin 11, 999; Friedrich der Weise 11, 90; Erasmus 12, 265; Luther 11, 726; Bugenhagen 12, 295; Kanzler Brück 12, 350; Cruciger der Aeltere 11, 833.

Schon diese Aufzählung kann zeigen, daß Melanchthon die Träger des kirchlichen Lebens nicht bloß unter den Theologen sucht, daß er auch hier seinem Streben treu bleibt, die Kirche im Zusammenhang mit der Geschichte der Völker und Staaten aufzufassen. Die Behandlung dieser Lebensbilder ist freilich öfters eine rhetorische, eine solche Declamatio war immer auch eine styli exercitatio (11, 306); auch die utilitas historiae (12, 294) wird nicht vergessen. Doch geschieht dies nicht auf Kosten der

Wahrheit, vielmehr wird hiſtoriſche Treue als Hauptaufgabe bezeichnet (11, 735): Nec ego, quod in laudationibus multi inepti faciunt, pingam imaginem, in qua virtutum omnium perfectio fuerit, sine ullo naevo; sed bona fide et candide historiam narrabo, et quibus in rebus bene meritus sit de Ecclesia dicam. So wird von Baſilius ſein unmäßiges Lob des Mönchthums und ſein Verdienſt um die Theologie wie ſeine praktiſche Wirkſamkeit gleichmäßig hervorgehoben (11, 675 sqq.). Von Hieronymus wird erwähnt, daß er jähzornig, und daß ſeine Bildung zu rhetoriſch geweſen, aber auch ſeine Verdienſte um Ueberſetzung und Erklärung der Schrift gebührend hervorgehoben. Namentlich aber iſt bemerkenswerth, wie Melanchthon dem Anekdotenhaften aus dem Weg, und dem innern Entwicklungsgang der hiſtoriſchen Perſönlichkeiten nachgeht. So heißt es von der Bekehrung Auguſtins, ohne daß das Tolle lege nur erwähnt wäre, ganz nüchtern: Mirum certamen in hac historia conspicitur animi inquieti, omnia exquirentis et explorantis, ut veritatem inveniat. Audiens igitur Ambrosium attente ac diu, cum una etiam esset mater, tandem Manichaeam sectam aperte relinquit et sententiam Evangelii amplectitur. (11, 451; 25, 416.) Auch bei Ludwig dem Baiern wird ſeiner nachmaligen Freundſchaft mit Friedrich dem Schönen keine Erwähnung gethan.

Wirklichen hiſtoriſchen Werth haben gewiß die Lebensbilder von Zeitgenoſſen des Reformators *). Man vergleiche z. B. das Urtheil über Friedrich den Weiſen, in ſeiner Stellung zur Reformation: Sacra per omnem vitam religiose tractavit; et cum antehac Pontificum constitutiones et quidam humani ritus pro religione docerentur in templis, praestitit ea, quae in moribus erant, diligenter. Postea vero quam perpurgari coepit Christiana doctrina, adplicuit animum ad eam penitus cognoscendam. Ubi perspexit vim religionis, toto pectore amplexus est ea, quae pietatem alerent. In ritibus publicis

*) Melanchthon beanſprucht das ſelbſt, ſ. Oratio de Crucigero 11, 834: Erit et hanc ipsam ob causam narratio simplicior, quia volo eam testimonii pondus habere, cum quidem ipsius pectus mihi penitus notum fuerit.

diligentissime cavit, ne quid mutaret temere, ne suo exemplo imperiti peccarent (11, 93).

Ueberblicken wir die Leiſtungen Melanchthons auf dem Gebiet der Schriftforſchung, der ſyſtematiſchen und hiſtoriſchen Theologie, ſo bewährt es ſich wohl, daß wir ein Recht hatten von einer „Theologie Melanchthons" zu ſprechen. Es beſtätigt ſich uns das Wort Rothes*): „Was in der Reformationszeit für den Aufbau einer evangeliſchen Theologie in Deutſchland geſchehen iſt, auf dem Feld der Exegeſe, der Dogmatik, ja auch ſchon der Dogmengeſchichte, war ſein Werk. Der eigentliche Begründer einer deutſch-evangeliſchen Theologie war Melanchthon." Thatſächlich iſt auch Melanchthon der theologiſche Wortführer des deutſchen Proteſtantismus bis zu ſeinem Tode geblieben. Wie hoch ſein Anſehen auch damals noch in der theologiſchen Schule ſtund, dafür haben wir ein unverfängliches Zeugniß in den Worten Heerbrands, ſeines dankbaren Schülers, der aber doch ſchon lutheriſch gerichtet war**); vgl. Oratio funebris C. R. 10, 301: Quot millia discipulorum eum habuisse existimabimus, qui eum profitentem audivere et grati praeceptorem suum agnoscunt. Et in tota Germania omnes cathedrae, scholae et pulpita scripta ejus sonant; haec omnium manibus, tam puerorum quam adultorum teruntur. Aber auch in der kirchlichen Entwicklung und Bezeugung des Proteſtantismus galt bis zum Naumburger Fürſtentag 1561 die Augustana, in der Melanchthon a. 1530 dem evangeliſchen Glauben ſeinen klaſſiſchen Ausdruck gegeben hatte, und zwar auch in ihrer veränderten, das eigenthümlich Melanchthoniſche mehr hervorhebenden Geſtalt „für das allgemeine Panier der Reformation"***). Vermöge ihrer ethiſch-praktiſchen Haltung, in der die Lehre Melanchthons den Nachdruck auf die urſprüngliche Baſis der Reformation, auf die evan-

---

*) a. a. O., S. 23. 28.

**) S. Heppe, Dogmatik des deutſchen Proteſtantismus I, 123 ff.

***) Haſe, Kirchengeſchichte, 10. Aufl., S. 422.

gelische Heilslehre legte, war ja der melanchthonische Lehrtypus in der That der adäquateste Ausdruck für die Gemeinlehre der damals noch einen evangelischen Kirche *), zumal bei der Weitherzigkeit, mit der Melanchthon auch in den bereits sich bildenden confessionellen Lehrtropen das Bewußtsein von dem consensus in doctrina Evangelii incorrupta, scilicet in fundamento **) zu erhalten suchte. Es kam die Zeit, wo vor der confessionellen Differenz dieses Bewußtsein der kirchlichen Einheit des Protestantismus und damit auch der Name ihres treusten Vertheidigers in den Hintergrund trat. Doch war er deßwegen nicht verschollen. Treu hat die deutsch-reformirte Kirche das Gedächtniß des M. Philippus bewahrt ***); nur ist mit dem Namen Melanchthons nicht auch seine Lehre in diesen Kreisen erhalten, vielmehr bald genug der Calvinismus dort herrschend geworden. Aber sobald die Deutschreformirten mit ihren „Augsburgischen Confessionsverwandten" deutscher Zunge innerhalb des Lutherthums wieder Fühlung suchen, hören wir in ihren Erklärungen wieder Melanchthon reden †).

Das Sonderbekenntniß der lutherischen Kirche, die Concordienformel, hatte für den Namen Melanchthons neben dem Luthers keinen Raum, s. F. C. 571; aber sie ehrt das Bekenntniß, in welchem Luther und Melanchthon in ihrer Einheit sich darstellen, die Augustana, als nostri temporis Symbolum; und wieviel „Philippismus" in der Concordienformel, namentlich in der eigentlichen Heilslehre, latent wirkt, darauf ist S. 4

*) S. oben S. 108 und 426.

**) S. S. 284. Wie Melanchthon auf diesem Standpunkt der einen ecclesia evangelica (24, 851) verharrt, darüber vgl. seine annales, wo er a. 1559 berichtet von der „gräulichen Tyrannei und Verfolgung wider die armen Christen in Hispanien und Frankreich, so der reinen Lehre anhängig". 9, 1017. 1019.

***) S. Heppe, Der Charakter der deutsch-reformirten Kirche, in den Studien und Kritiken 1850, S. 3, eine Abhandlung, die besonders auch das Verdienst hat, daß sie, wie die spätere Schrift Heppe's über die Dogmatik des deutschen Protestantismus, auch den Uebergang der deutsch-reformirten Kirche zum Calvinismus mit Objektivität erkennen läßt.

†) S. das Leipziger Gespräch und die Thorner Deklaration in Nitzsch, Urkundenbuch, S. 96 ff.

und 95 hingewiesen *). Die lutherische Dogmatik bewahrt in ihrer ganzen Anlage den melanchthonischen Typus, sie ist auch in wichtigen Einzellehren, namentlich in der Lehre von Gnade und Freiheit, seit Calixt mit offener Abwendung von den gnesioluthe-rischen Sonderlehren, zu Melanchthon zurückgekehrt, wie dann ge-rade Calixt es war, der im Anbau der ethischen und historischen Theologie melanchthonischen Impulsen gefolgt ist. Wie in der alten Kirche der Origenismus den Origenes um 200 Jahre über-lebt hat und bis auf Augustin das Ferment der Theologie ge-blieben ist, so zehrt die deutsch-protestantische Theologie beider Confessionen über 1½ Jahrhunderte, bis auf die Zeiten von Leib-nitz und Wolff von dem geistigen Erbe Melanchthons **). Das leibnitz-wolffische System erst hat die Theologie Melanchthons in ihrem Berufe abgelöst, dem deutschen Protestantismus seinen wissenschaftlichen Apparat, insbesondere seine theologische Methode zu geben. Aber es steht selbst, namentlich was die Unterschei-dung der natürlichen und geoffenbarten Theologie und die Werth-schätzung der Teleologie betrifft, auf den Schultern Melanchthons; s. o. S. 391. 393. Leibnitz hat nicht bloß die Polyhistorie, sondern auch die Irenik Melanchthons neu aufleben lassen. Und Schleiermacher kehrt in seinem „christlichen Glauben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche" zu der Anlage der Loci von 1521 und zu dem von Melanchthon festgehaltenen Gedanken von der inneren Einheit beider evangelischen Lehrtropen zurück. So werden auch wir uns nicht schämen dürfen, von dem zu lernen, der weit hinaus über sein persönliches Leben und Wirken der praeceptor Germaniae gewesen ist.

---

*) Eine nähere Ausführung dieser Andeutungen über die Geschichte der Theologie Melanchthons nach dessen Tode überschreitet die Grenzen dieser Monographie, bleibt aber — unter Umständen — für einen andern Ort vor-behalten.

**) Damit wollen wir der grundlegenden Bedeutung Luthers auch für die protestantische Theologie — nach dem über das Verhältniß beider Reformatoren S. 427 f. Gesagten — in keiner Weise zu nahe treten. Nur ist Luther mehr als ein Theologe.

Nachträge.

Zu S. 35.

Die Converſe zu der Lehre de necessitate bonorum operum bildet die Lehre vom Unterſchied der Todſünden und läßlichen Sünden, welche daher ſtets — ſ. Loci 21, 207. 447. 816; Explic. Symb. 23, 478; Conf. Sax. 28, 405 — im Zuſammenhang mit jener behandelt wird. Peccatum mortale i. e. dignum morte aeterna (Rom. 8, 13) iſt für den Menſchen außerhalb des Standes der Gnade jede Sünde, quia arboris malae, nempe carnis, malus fructus est (21, 207); für den Wiedergebornen ſind Todſünden ſolche, durch welche die Rechtfertigungsgnade verloren geht, und die zur Verdammniß führen, wenn nicht noch Buße eintritt. Das ſind diejenigen, welche contra conscientiam geſchehen. Es bleibt auch im Wiedergebornen die Erbſünde, und aus ihr hervorgehend viel Zweifel, Unwiſſenheits- und Unterlaſſungsſünden. Dieſe ſind aber für den Wiedergebornen erläßlich, quia persona accepta est accensa cognitione Christi et fide in corde (21, 818). Dagegen ſind diejenigen Sünden des Wiedergebornen Todſünden, in denen er wider beſſeres Wiſſen und Gewiſſen handelt, alſo mit Abſicht der Sünde ſich ergibt; durch dieſe verliert er den heiligen Geiſt und den Glauben, und verfällt ſo dem Zorn Gottes. Haec duo impossibile est simul existere, malam conscientiam, i. e. propositum peccandi et fidem, quae est fiducia misericordiae Dei (21, 821). Hieher gehören externa flagitia, aber auch impiis opinionibus,

incredulitati, vitiosis affectibus non repugnare, wie auch die absichtliche Pflichtversäumniß — peccata omissionis et ignorantiae affectatae (21, 448. 450). Da der also Sündigende den heiligen Geist verliert und assentitur errori in fundamento, heißen solche Sünden auch p. regnantia (Ex. ord. 23, 13). Auch für die Todsünden ist unter der Bedingung der Buße Vergebung möglich (21, 488), mit Ausnahme ihrer höchsten Steigerung, der Sünde wider den heiligen Geist (blasphemia) (21, 487). Diese beschreibt das Ex. Ord. 23, 35: Contra conscientiam oppugnare agnitam veritatem, vel perseverantia in Epicureo contemptu Dei vel desperatio. Als ein Beispiel derselben führt Melanchthon den bekannten Franzesco Spiera an, dessen schreckliches Ende 20, 613 ff. beschrieben wird. Freilich, da Spiera thatsächlich allem Trost des Evangeliums entgegenhielt, daß derselbe nur den Prädestinirten gelte, so zieht Melanchthon dort schließlich eine andere Nutzanwendung, daß „etlich" Leut übel unterwiesen, die fliehen von Gott und jagen sich selbst mit irrigen Gedanken von der Zahl der Auserwählten (20, 629). Jedenfalls ist es nur a posteriori, d. h. daran daß vor dem Ende keine Buße mehr eintritt, zu erkennen, ob einer die Sünde gegen den heiligen Geist begangen hat (24, 511 [wo neben Spiera Judas als Beispiel genannt wird]; 21, 881). Diesfalls Geängstete sind auf die promissio gratiae und das mandatum Dei de agenda poenitentia et fide zu verweisen (21, 489; 22, 490).

Zu S. 62 und 229.

Während Reich Gottes bei Melanchthon meistens = regnum Christi = Kirche ist — auch Matth. 13; 14, 861 — (24, 365; 14, 1091 [in der Erklärung der alttestamentlichen Idee des Gottesreichs]; 21, 1087), wird doch beides auch unterschieden: 1) in der Erklärung der 3ten Bitte erscheint das Reich Gottes als die Summa der inneren Wirkungen des heiligen Geistes, zu denen sich die Kirche als Mittel verhält; s. 21, 974: Sparsa evangelii voce inchoa in nobis regnum tuum, accende fidem et vitam aeternam in nobis (14, 646); vgl. zu Rom. 14, 11

im Commentar von 1532, S. 237. Dem entspricht es, wenn zu 1 Cor. 15, 24 gesagt wird: Regnum patris nominat illum statum, in quo jam completo opere Christi mediatoris divinitas immediate nobis concedet suam sapientiam, justitiam et laetitiam (15, 1179; Comment. von 1523, S. 115; C. R. 24, 844). Auch hier ist die Kirche Mittel zur Verwirklichung des Reiches Gottes. 2) 14, 568 heißt es (zu Matth. 5, 3): Significat regnum coelorum non solum futuram gloriam sed simul universam defensionem divinam in hac vita. Das ist die lutherische Idee von der Freiheit des Christenmenschen als des Herrn aller Dinge, s. S. 20. Vgl. In Corinth. 1523, S. 86 zu 4, 21 (πάντα ὑμῶν): Hic locus ad regnum Christi pertinet. Est autem regnum Christi, nullius creaturae injuria posse credentes laedi; qui proprio filio non pepercit, quomodo non etiam cum illo omnia nobis donabit. Hier ergibt sich ein Hinausreichen der Gaben und Güter des Gottesreichs über die kirchliche Sphäre. 3) Indirekt ergibt sich dasselbe daraus, daß auch Staat und Familie ordinationes divinae heißen, welche zusammen mit der Kirche einen großen sittlichen Organismus darstellen, s. S. 265; vgl. Lipsius, Dogmatik, S. 723. 827.

Zu S. 62.

Eine Unterscheidung und genaue Abgrenzung dreier Aemter Christi findet sich bei Melanchthon noch nicht, namentlich erscheint das prophetische noch als ein Moment des priesterlichen Amts (12, 428). Die genaueste Stelle s. 24, 119 sq.: In doctrina de beneficiis Christi utile est cogitare nomina, quibus Dominus appellatur respectu officii, qualia sunt Mediator, Redemptor, Justificator, Salvator, item Rex et Sacerdos (cf. 23, 94); primum mittitur Filius ad ecclesiam, ut revelet Evangelium ex arcano consilio patris. Secundo Filius mittitur ut offerat sacrificium pro nobis. Tertio — assidue intercedit pro nobis coram patre. Quarto assidue colligit Filius Dei ecclesiam, quinto servat ecclesiam et singula membra; postremo finaliter eam liberabit.

Zu S. 89.

Dieſer Unterſchied der gubernatio membrorum δεσποτική und der gubernatio affectuum πολιτική (cf. 23, 275; 15, 854) iſt dem Ariſtoteles nachgebildet, welcher Polit. I, 12, p. 1259 in ähnlicher Weiſe das väterliche und das eheliche Regiment des Mannes von einander unterſcheidet.

Zu S. 203.

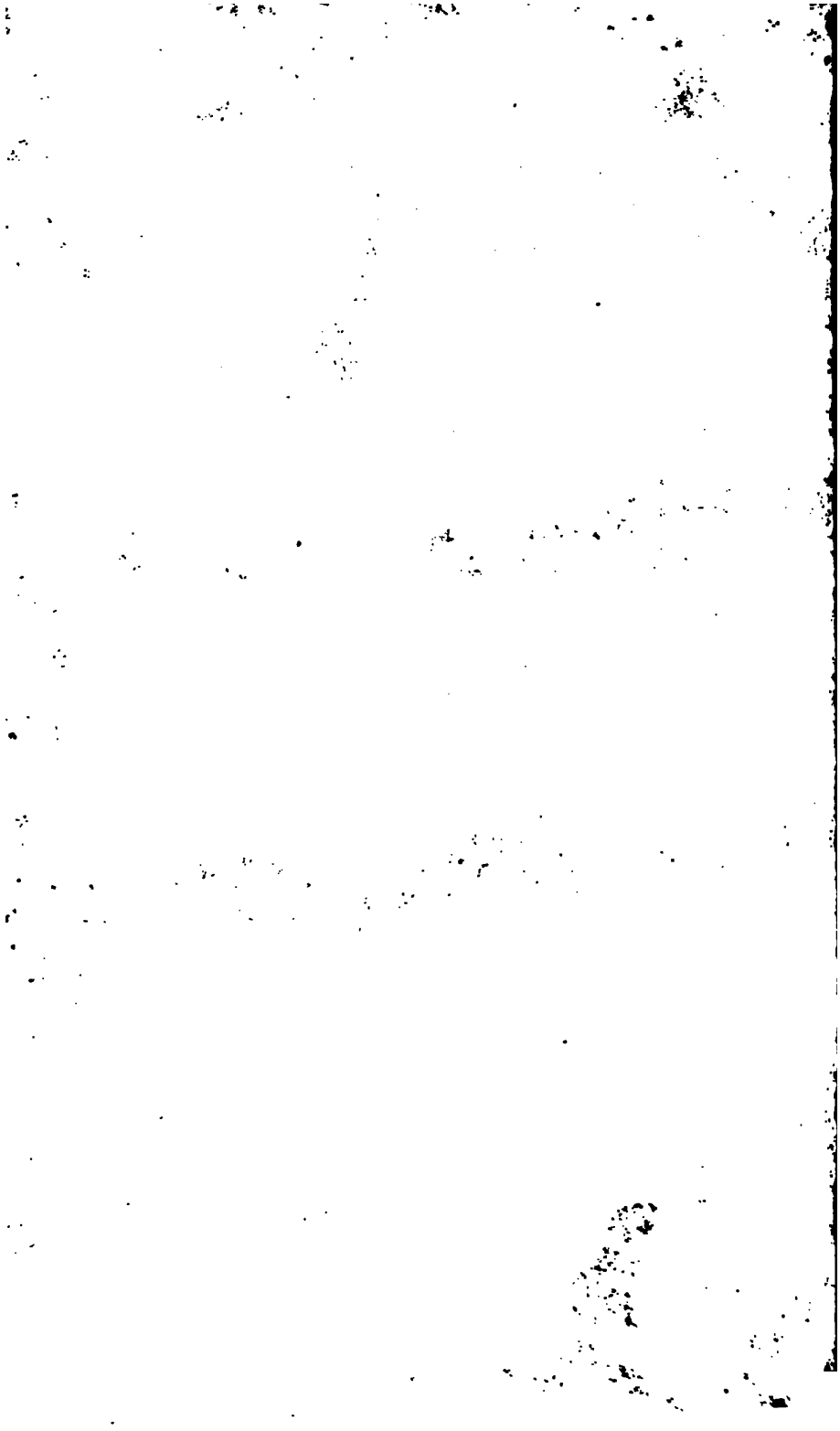
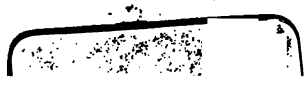
Die Apologie hatte das Gebet für die Todten noch tolerirt. Apol. 274: Scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus; dagegen iſt die Seelenmeſſe als ſchriftwidrig von Anfang an verworfen (Aug., p. 25; Apol. 274; Rep. Conf. Aug. 28, 422); deßgleichen die Anrufung der Heiligen, als ebenſo der Ehre des einen Gottes, als dem Vertrauen auf den einen Mittler, Jeſus Chriſtus zuwider (Aug. p. 19; Apol. 223 sqq.; Rep. Conf. 28, 446 sqq.; Resp. Bav. Art. 25; C. R. 12, 531. 568).

Zu S. 230.

Das hier erwähnte Vaticinium Eliae rührt aus dem Talmud her (Sanhedrin 97ª, Aboda Sara 9ª), hat aber bei Melanchthon eine weſentliche Umgeſtaltung erfahren. Während nämlich bei den Rabbinen auf die 6 Welttage (= 6000 Jahre) der gleichfalls 1000 Jahre ausfüllende Sabbathtag folgt, iſt bei Melanchthon das Ende der Weltbrand. Ferner laſen die Rabbinen im letzten Satz defuerunt (Perfectum) und verſtanden: an der für den Meſſias beſtimmten Zeit iſt um der vielen Sünden willen ein Theil ausgefallen — nämlich am Beginn der meſſianiſchen Zeit, welcher dadurch weiter hinausgeſchoben wird —; dagegen die chriſtliche Tradition machte daraus das Futurum: deerunt, die Meſſiastage ſollen verkürzt werden, indem der Weltuntergang früher hereinbricht. (S. Köſtlin, Studien und Kritiken 1878, S. 125 ff.)

Berichtigungen.

Kleinere Verſehen im Druck, beſonders in den erſten vier Bogen, übergehend, bitte ich um folgende Berichtigungen.

S. 14, Anm., Z. 2 v. u. ſtatt labo lies **labe.**
„ 15, Z. 9 v. o. ſtatt jam lies **jene.**
„ 29, „ 23 „ „ „ hinc lies **huic.**
„ 37, „ 11 „ „ „ ſtürmenden lies **ſtörenden.**
„ 70, „ 7 „ „ „ unterwerfen lies **verwerfen.**
„ 75, „ 9 „ „ „ jener lies **jeder.**
„ 81, „ 14 „ „ „ göttliche lies **göttlich.**
„ 94, „ 14 „ „ „ lapsis lies **lapis.**
„ 101, „ 10 „ „ „ nun lies **um.**
„ 121, „ 9 „ „ „ lies **Die potestas clavium iſt eine potestas oeconomica.**
„ 148, Anm. 1 ſtatt Fasti lies **Institutio.**
„ 154, Z. 10 divellere ſetze hinzu **naturas.**
„ 190, Anm. 2 ſtatt natura lies **persona.**
„ 226, Z. 12 v. o. ſtatt doctorem lies **ductorem.**
„ 283, Anm. 2 ſtatt institutis lies **institui.**
„ 329, Z. 18 v. o. nach und ſetze hinzu **haben.**
„ 347, Anm. 2 ſtatt weilenden lies **weiland.**
„ 355, Z. 2 v. u. ſtatt betreffende lies **treffende.**
„ 383, Anm., Z. 18 ſtatt betreffende lies **treffende.**
„ 392, Z. 2 v. o. ſtatt notae lies **natae.**
„ 401, „ 18 „ „ „ Vernunftsprincipien lies **Vernunftprincipien.**
„ 415, „ 15 „ „ „ denſelben lies **demſelben.**
„ 415, „ 16 „ „ „ von letzteren lies **der letzteren.**
„ 421, „ 17 „ „ nach Dei ſetze hinzu **ut.**

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.